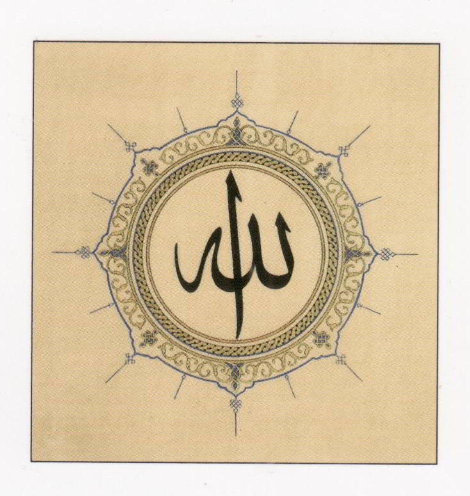
رسالة في
علم الكلام



تأليف

الإمام أثير الدِّين الأبهريّ

(٦٦٣هـ)

تحقيق

محمد أكرم أبو غوش



رسالة في
علم الكلام

□ رسالة في علم الكلام
تأليف:الإمام أثير الدِّين الأبهريّ
تحقيق: محمد أكرم أبو غوش
الطبعة الأولى: ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م



دار النُّور المبين للدراسات والنشر

تلفاكس: ٤٦١٥٨٥٩ ، جوال: ٠٧٩٥٣٩٤٣٠٩، ص.ب: ٩٢٥٤٨٠ عمّان ١١١٩ الأردن.

البريد الالكتروني: info@darannor.com الموقع على شبكة الانترنت: www.darannor.com

---

رسالة في علم الكلام

تأليف

الإمام أثير الدِّين الأبهريّ

(٦٦٣هـ)

تحقيق

محمد أكرم أبو غوش



2 0 1 2



مقدِّمة

الحمد لله مولانا الحقِّ، المتحقِّق بصفات الكمال ونعوت الجلال والجمال، المصلِّي أبداً على سيِّد عباد الله رسوله وحبيبه وصفوته من خلقه، صلَّى عليه الله وعلى آله وأصحابه أجمعين وسلَّم تسليماً.

أمَّا بعدُ فإنَّ من جزيلات نِعَم الله تعالى على البشر تكريمهم بالعقل والفهم، فأضحوا مفارقين الحيوانات بقدرتهم على التَّحليل والتَّركيب في المعاني، وعلى فهم المبادئ وحقائق المفهومات بتجريداتها.

فلذلك صار الإنسان متعبَّداً بالتَّفكُّر والنَّظر، وبذلك ارتقى مَن نظر وصحَّ نظره على الحيوان؛ فإنَّ الحيوان وكلَّ شيء مسبِّح بحمد الله تعالى ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾[الإسراء:٤٤]، فهي مسبِّحات لله تعالى بالغريزة والطَّبع إلَّا المُسبِّحَ من الثَّقلين؛ فإنَّه قد فاقها بأنَّ تسبيحه بإرادة منه واختيار مع إمكان عدم ذلك، فلذلك فاق صالح البشر غيره حتَّى فاق عامَّة الملائكة، وفاق خاصَّةُ صالحي البشر خاصَّةَ صالحي الملائكة.

فكان ما فُرِّقَ به العاقل عن غيره نظره وتفكُّره الذي مدحه الله تعالى به وأمر به؛ فقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة:١٦٤]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ۞ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩٠-١٩١] ، وقال تعالى: ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس:١٠١]،

وقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الرعد:٣]، وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية:١٧-٢٠]، وغيرها من الآيات الكثيرة النَّاصَّة على أنَّ النَّظر والتَّفكُّر والتَّعقُّل ميزة علوٍّ، وأنَّها مأمور بها بأنَّها عبادة.

ولَمَّا كان تسبيح العالِم العاقل بناء على نظره وفكره كان نفس التَّسبيح أعلى مرتبة من تسبيح المسبِّح بالطَّبع، وذلك بأنَّ الفكر في نفسه متفاوت، والطَّبع في نفسه غير متفاوت.

وبعد هذا يلزم أنَّ مَن لم ينظر ولم يعقل حاله أخسُّ من أدنى الحيوان؛ وذلك بأنَّ أدنى الحيوان مسبِّح عالم بوجود الله تعالى وتنزُّهه، فغير المسبِّح شرٌّ منه بأنَّه أمكن له العقل والنَّظر والتَّسبيح ولم ينظر ولم يسبِّح.

فقال الله تعالى عنهم: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ [الأعراف:١٧٩]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[الأنفال:٢٢]، وقال تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[الفرقان:٤٤]. وحسبك بهذا فيهم خزياً وشرّاً.

فلهذا انتهض المسلمون وانتظموا للنَّظر في عالم المُلك وعالم الكتاب العزيز؛ فإنَّهم قد أمروا بأن ينظروا في الكون لقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ فَبِأَىِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ﴾[الأعراف:١٨٥]، وأمروا بالنَّظر في الكتاب الكريم لقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء:٨٢].

ففهموا هذا من ذاك، وعرفوا ذاك من هذا؛ وحقَّقوا أنَّ هذين أحدهما مرآة للآخر؛ فحقيقة الكون آيات مسخَّرة للتَّفكُّر؛ فقد قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية:١٣]، والكتاب العزيز فيه تفصيل كلِّ شيء؛ ففيه خبر ما قبلنا ونبأ ما بعدنا وحكم ما بيننا، وفيه أصدق الخبر عن الكون ممَّا يصدِّقه حتَّى الحسُّ.

فلمَّا قام أكابر هذه الأمَّة المباركة بما هو واجب عليهم من النَّظر مخروا بحار العوالم، واغتاصوها ليُخرجوا من أعماقها كنوز الفهوم، فبها بنَوا جبال العلوم وأرسَوا قواعدها ويسَّروا موائدها ليلتقط منها كلُّ عاقل.

ثمَّ ظهر مَن اتَّخذوا الجهل رأس مالهم، فبنَوا لهم فقاعات من الجهل لوَّنوها بلون التَّقوى، وزيَّنوها بزيِّ الاتِّباع تارةً، وطوراً بأنَّ جهله هذا هو عين الفلسفة، وأنَّ التَّحقيق هو أنْ لا تحقيق! فانتقل الأمر من أن يكون البحث في الأشياء من حيثُ ذاتها إلى أن يكون بحثاً في الأسباب النَّفسيَّة والمجتمعيَّة واللِّسانيَّة الدَّاعية إلى الخوض فيما وراء الفيزياء!

فلضياعهم في أنفسهم أنكروا المعقول لحاقاً وراء الخيال والمحسوس وزعموا أن لا رسوخ للعلوم، ولجهلهم القاتم جهلوا التَّحقيق فعادَوْهُ غاية العداوة لركونهم إلى إلف أنفسهم -وما أضيقه من إلف-، ولِـمَلْقاهُم مكاناً ضيِّقاً مقرَّنين فما استطاعوا مُضِيّاً ولا يرجعون. فكان أن عابوا عالِمِي العالَم لَمَّا ما استطاعوا من قيام وما كانوا ليستطيعوا.

ومن فقاعات أهل الجهل الكبرى التَّخويفُ بأنَّ العلم مَضِلَّة، ولم يدروا أنَّ الجهل في نفسه هو الضَّلال! وكم من فهم سقيم أودى بصاحبه إلى الكفر أو الابتداع بما لا يفقه.

فلذلك كان هؤلاء جهلة جاهلين بجهلهم، فلم يكن من دواء لحالهم إلا الكيُّ بتنبيههم على ما قد أوقعوا أنفسهم فيه من قيعان الأوهام وفقع فقاعاتهم الفارغة إلا

من كثير الأصوات التي من غير معنى مردِّدين إيَّاها عن مقلَّديهم من غير تحقيق لأقوالهم ولا تحرير، أكان هذا المقلَّد إسلامياً شرقيّاً أو علمانيّاً غربيّاً.

أمَّا الفضل فيؤتيه الله تعالى أهله الذين أهَّلَهُم للتَّنوُّر بأنوار النُّصوص الشَّريفة، فاستحقُّوا بمحض فضله تعالى رفعتهم طوراً بعد طور في سَيْر بعد سير حتَّى يأتيهم اليقين.

ولَمَّا كان قانون العلم على التَّعلُّم كَتَبَ الأكابرُ رضي الله عنهم تأصيلاً في العلوم وتفصيلاً في تفريعاتها وتطبيقاتها، فأخذها عنهم الأفاضل كابراً عن كابر.

وهاهنا رسالة لعلم من الأعلام الأئمَّة هو الإمام أثير الدِّين الأبهريُّ متعلِّقةٌ في العلم الإلهيِّ الشَّريف، وُجِدَ أنَّها مستحقَّة لأن تُنشر في زمان الجهل هذا لتعميق التَّحقيق والإمعان في التَّدقيق المفقودين عند أكثر النَّاس إلا مَن رحم الرَّحمن الرَّحيم.

وهذا الإمام كان في عصر هو عصر القمَّة العلميَّة، فقد كان من الأئمَّة المتخرِّجين من مدرسة الإمام شيخ الإسلام فخر الدِّين الرَّازيِّ رحمه الله تعالى ورضي عنه، وكفاهم هذا فخراً، فإذا ما انضمَّ إلى هذا كون مصنَّفات هؤلاء الأئمَّة نجوماً في سماء الاهتداء دارت عليها دوائر الزَّمان بالشُّروح العظيمة والتَّدريس والتَّنقيح والاعتماد من الأكابر الرَّاسخين في العلم عُلِمَ رفعتهم.

ولئن كانت خدمة مَن لا يستحقُّ جليلَ كتبهم ورسائلهم كالمُسيئة إليهم إلا أنَّ احتياج الزَّمان والمكان في حال عَدَم الأكفاء بما يكفي أحال بوجوب هذه الخدمة على من لم ليكن أهلاً لها إسقاطاً للواجب عليه من فرض الكفاية. فإذ أقرَّ الخادم بهذا واعترف على نفسه فالمسؤول اللهُ تعالى لِأن يتقبَّل ويغفر ويعفو ويحسن الختام، والمؤمنون بتَّقبُّل القليل والدُّعاء للفقير، ومعذرته على ما سيكون من سهو وضعف.

* * *

التَّعريف برسالة الإمام الأبهريِّ

هذه الرِّسالة مختصر مصنَّف في تقرير أدلَّة أهل السُّنَّة في المسائل المبحوثة في الاعتقاد، بحث فيها الإمام الأبهريُّ رحمه الله أصول المسائل التي اختلف فيها الإسلاميُّون مع بعضهم ومع غيرهم.

فكان بحث الإمام فيها في توجيهها وتقرير قويِّها وإزهاق ضعيفها تقريراً لمذهب أهل السُّنَّة والجماعة الأشاعرة رضي الله تعالى عنهم.

ومسائل هذه الرِّسالة بعضها كلاميٌّ كإثبات الصِّفات وبعضها فلسفيٌّ كمباحث الوجود وبعضها طبيعيٌّ فيزيائيٌّ كالبحث في الخلاء والجوهر الفرد والهيولى والصُّورة.

وهذه الرِّسالة قريبةُ الغايةِ من «تحرير الدَّلائل في تقرير المسائل» ولعلَّها مختصرة عنها، فتلك الرِّسالة تبحث المسائل بهذه الطَّريقة، كما أنَّ عنوانها يفيد ذلك.

ثمَّ إنَّ العنوان في المخطوط هو «رسالة مشتملة على ثماني عشرة مسألة في الكلام وقع فيها نزاع الحكماء والمتكلِّمين»، لكنَّ المسائل بعضها في الخلاف مع الفلاسفة وبعضها مع غيرهم، وكلُّها في تثبيت مذهب أهل السَّنة والجماعة الأشاعرة، وواحدة مع غير المسلمين. فلذلك لم يكن دقيقاً تسميتها بهذا الاسم، ولعل التَّسمية من النُّسَّاخ لا من نفس الإمام الأبهريِّ رحمه الله.

ولقد وجدت ابن تيميَّة ناقلاً عن «تحرير الدَّلائل في تقرير المسائل» في مناقشة الإمام الأبهريِّ لبعض طرق المتقدِّمين، فنجد ابن تيميَّة يأخذ نقد الإمام الأبهريِّ هذا لطريقة غيره، ويأخذ نقد غير الإمام الأبهريِّ لطريقة الإمام الأبهريِّ حتَّى يرى أنَّ طرق الجميع معلولة غير تامَّة! وهذا عبث لا تحقيق فيه، ويقدر عليه كلُّ شخص بأن يضرب كلام بعض النَّاس ببعض!

ولكنَّ الحقيق بالتَّحقيق هو مناقشة نفس الأدلَّة من غير ليِّها عن حقائقها أو إظهار تعارضها الظَّاهريِّ.

وإنَّك لتجد ابن تيميَّة يأتي بكلام الإمام الأبهريِّ على أنَّه ناقض أصل المسألة، مع أنَّ الإمام الأبهريَّ إنَّما هو مناقش بعض طرقها، فإنَّه يثبت المطلوب بطريق ويناقش طرقاً أخرى.

ومثال هذا أنَّ الإمام الأبهريَّ أثبت في المسألة الرَّابعة بطلان التَّسلسل، وفي المسألة السَّابعة عشرة اعترض على أدلة أخرى في إبطال التَّسلسل، فهو ليس معترضاً على نفس المطلوب.

ومع هذا تجد ابن تيميَّة يقول: «وكذلك الأثير الأبهريُّ في كتابه المعروف بـ «تحرير الدَّلائل في تقرير المسائل» هو وغيره قدحوا في تلك الطُّرق وبيَّنوا فساد عمدة الدَّليل وهو بطلان حوادث لا أوَّل لها، وذكر الأبهريُّ الدَّليل المتقدِّم -دليل الحركة والسُّكون- وقولهم: لو كان الجسم أزليّاً لكان إما متحرِّكا أو ساكناً والقسمان باطلان...».

فإن قيل: كلام ابن تيميَّة على ذلك الكتاب لا هذه الرِّسالة،ولعلَّ الإمام الأبهريَّ لم يأت هنالك بما اعتمده من دليل هاهنا.

أجيب بأنَّ هذه المسألة أصلٌ، ولئن قلنا إنَّ الرِّسالة التي بين أيدينا مختصرة فكتاب «تحرير الدَّلائل» أولى بأن يكون باحثاً فيها على طريقة الإمام الأبهريِّ رحمه الله[1].

---

(١) ولا يُتعجَّبْ من طريقة ابن تيميَّة هنا؛ فإنَّه في غير هذا فاعل نفس الفعل، فإنَّه ينقل عن «لباب الأربعين» وهو للإمام سراج الدِّين الأرمويِّ رحمه الله ما يكون اعتراضاً من غير أمانة في النَّقل، فلا يذكر أنَّ الإمام السِّراج قد حقَّق المسألة مع الاعتراض. وغير ذلك كذلك تجده مرتكباً في «بيان تلبيس الجهميَّة» إن كنتَ منصفاً تعرف أقوال الأئمَّة.

ولو تُعُقِّب ابن تيميَّة لوجد كثير نقل الاعتراضات من غير تحقيقها إيهاماً منه بأنَّه ذو حجَّة، وحقيقتها مشاغبة فقط!

العمل في الرِّسالة

وجدتُ هذه الرِّسالة في مجموع رسائل في مكتبة راغب باشا في تركيًّا ولم أجدها في غيرها. أمَّا أنَّها تثبت للإمام الأبهريِّ فمن نسبتها إليه في هذا المجموع، وهناك قرينتان تقوِّيان صحَّة هذه النِّسبة أولاهما أنَّ رسالة «تحرير المسائل في تقرير الدَّلائل» السَّابقَ ذكرُها قريبة المضمون. وثانيتهما أنَّ لغة هذه الرِّسالة لو قارنتَها بِلُغة بعض الرسائل لأقران الإمام الأبهريِّ وتلامذته لوجدتها متقاربة النَّسق وترتيب الألفاظ، وأهميَّة هذا في أمرين: الأوَّل: أنَّ هذه رسالة إمام عارف في الكلام من غير ما شكٍّ. الثَّاني: أنَّه في ذلك العصر.

والعمل في الرِّسالة كان أوَّلاً صفُّها وترتيبها وتخريجها، واجتهدتُ في ضبطها وتصحيح ما كان ظاهر الخطأ وتقدير ما كان ناقصاً أو ممحوّاً، وقد أشرت إلى ذلك أو اكتفيت بوضع الحاصرتين [] تبياناً لكون المثبت ناقصاً في الأصل. ثمَّ كان التَّعليق عليها تبياناً ومناقشة أحياناً وأكثرتُ من ذلك، ومن كثر كلامه كثر خطؤه.

وقد قدَّمت بمقدِّمة في أقسام حكم العقل لأنَّ الشَّارع في قراءة الكتب الكلاميَّة عامَّة محتاج إلى معرفة هذه المقدِّمة.

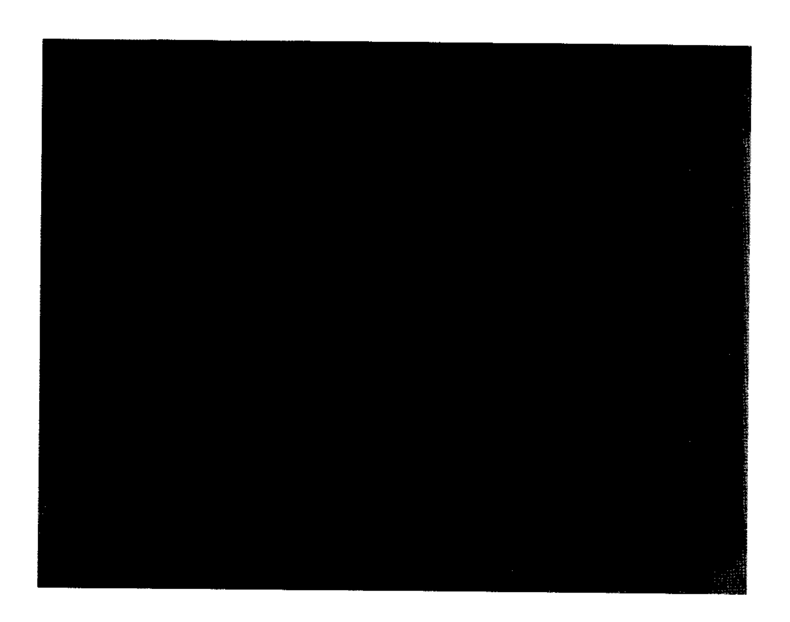
ثمَّ قدَّمتُ بترجمة الإمام الأبهريِّ مستقصياً ما يفيد فيها لعزَّة وجود ترجمة تامَّة له.

ثمَّ الشُّروع في الرِّسالة نفسها.

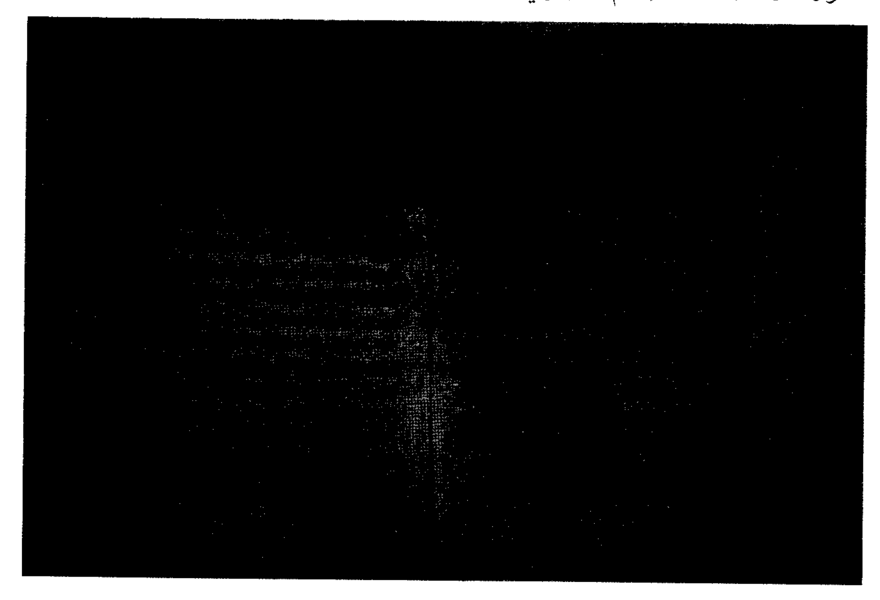
هذا والمرجوُّ هو الله تعالى لِأن يقيل العثرة ويفرِّج الهمَّ والغمَّ ويعلِّمنا ما ينفعنا وينفعنا بما علَّمنا ويفتح علينا من فتحه ويعلِّمنا من علمه بجاه رحمته للعالمين محمَّدٍ خيرِهم، صلَّى عليه الله تعدادهم دائماً أبداً وعلى آله وصحبه أجمعين وسلَّم تسليماً.

والحمد لله ربِّ العالمين.

صورة غلاف مجموع الرسائل



صورة أوَّل رسالة الإمام الأبهريِّ



مقدِّمة في أقسام حكم العقل

هذه المقدِّمة أصل ينبني عليه فهم أكثر المسائل في الاعتقاد، وعدم فهم حقيقة ما يطلق عليه إنَّه واجب أو ممكن أو ممتنع أو واجب عادة ممكن عقلاً.... يلزم منه عدم إدراك تقرير المسائل كما هي، فيفوت كثير الزَّمان بقراءة ما ليس يُدرك أصلاً.

والكلام على أقسام حكم العقل مبناه على أوَّل مبدأ ضروريٍّ بديهيٍّ هو منع التَّناقض، فالشَّيء إمَّا موجود وإمَّا معدوم، فلا يكون موجوداً معاً، ولا (لا موجوداً) (لا معدوماً) معاً.

وعلى هذا نقسم الاحتمالات لأيِّ مذكور في الذِّهن من حيث صحَّة وصفه بالوجود وصحَّة وصفه بالعدم من حيث ذاته.

فينتج أربعة احتمالات:

١ – صحَّة الوجود وعدم صحَّة العدم.

٢ – عدم صحَّة الوجود وصحَّة العدم.

٣ – صحَّة الوجود وصحَّة العدم.

٤ – عدم صحَّة الوجود وعدم صحَّة العدم.

فيقال إنَّ الاحتمال الرَّابع هو عين التَّناقض، فهو ممنوع لا ينطبق على أيِّ مذكور.

والاحتمال الأوَّل مدلوله هو ما لا يصحُّ عليه العدم لذاته، فيستحيل عليه العدم لذاته، فهو إذن الذي يجب له الوجود لذاته؛ إذ إنَّ بين العدم والوجود تناقضاً، فإذ استحال عليه العدم فهو لا يكون إلا موجوداً. فهذا نسمِّيه الواجب، ومثاله ذات الله تعالى بأنَّه يجب له الوجود ويمتنع عليه العدم.

والاحتمال الثَّاني ينطبق على ما لا يصحُّ له الوجود، فهو لا يكون إلا معدوماً لذاته. هذا نسمِّيه الممتنع والمحال، ومثاله وجود الشَّريك لله تعالى عن ذلك.

والاحتمال الثَّالث ينطبق على ما لا يمتنع وجوده ولا يمتنع عدمه لذاته، فيمكن أن نتصوَّره موجوداً ويمكن أن نتصوَّره معدوماً. فهذا نسمِّيه الممكن، ومثاله أنا وأنت والعالم، فليس وجود أيٍّ منَّا ضروريّاً لذاته؛ بل نحن موجودات بتأثير غيرنا فينا وهو الله تعالى. وهذه أشياء موجودة كانت معدومة من قبل ولا يمتنع عليها العدم. ومثال آخر بخروج الدَّجَّال، هو الآن معدوم، وسيكون في المستقبل -أعاذنا الله تعالى منه ومن فتنته أجمعين، آمين-، فخروجه قبل ألف سنة -مثلاً- كان ممكناً، لكنَّه لم يخرج. ومثال آخر وجود بحر من زئبق أو جبل من ياقوت، فهذه الأشياء معدومة ولا يمتنع وجودها مع أنَّها يمكن أن لا توجد أبداً.

وهذه القسمة إنَّما هي لذوات المذكورات، أي إنَّ هذا المذكور ما دام هو هو فحكمه نفسه له، فإن قلنا إنَّ زيداً إنسان فهو لا يكون فرساً ولا أسداً. فكذا في أحكام العقل؛ فإنَّ الواجب العقليَّ إنَّما هو واجب لذاته، فمحال أن ينقلب حكمه إلى الإمكان أو الامتناع، والمحال محال أن ينقلب إلى الوجوب أو الإمكان، والممكن محال أن ينقلب لذاته إلى الوجوب أو الاستحالة.

وبعد هذه القسمة هناك قسمة أخرى هي كون الحكم بحسب العقل أو العادة أو الوضع.

فالحكم العقليُّ ما مبناه على منع التَّناقض، ومثله أنَّ نفس حقيقة الألوهيَّة تقتضي كون الإله تعالى واحداً، فإن فُرِضَ تعدُّد الآلهة لزم كون الإله ليس إلهاً في حقيقته، وهذا تناقض.

وكذلك مثل أنَّ المثلَّث ليكون مثلَّثاً فيجب كون مجموع زواياه (١٨٠ °)، فإنَّ حقيقة المثلَّث هي بكون مجموع زواياه كذلك، فإن فرضنا مثلَّثاً مجموع زواياه (١٥٠ °) فكأنَّا نقول إنَّ المثلَّث ليس مثلَّثاً، وهذا تناقض.

أمَّا الحكم العاديُّ فهو الحكم بناء على التَّكرار، فنحن نرى الشَّمس تشرق كلَّ يوم من المشرق، فنقول إنَّه يجب بحسب هذا التَّكرار أن تشرق الشَّمس من المشرق،

وبحسب العادة نحكم باستحالة وجود إنسان حيٍّ مادَّته من نحاس، وبحسب العادة نعلم أنَّه يمكن أن يجوع أحدنا وأن يعطش، ومنها القوانين الفيزيائيَّة.

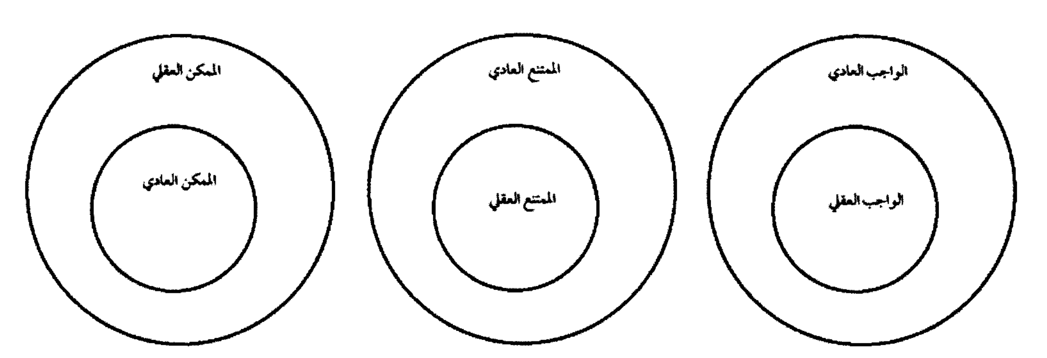
فهذه الأحكام العاديَّة تفيد اليقين في الحال العاديِّ، أمَّا عند الحكم العقليِّ المبنيِّ على منع التَّناقض فإنَّه لا يجب أن تشرق الشَّمس من المشرق، ولا يمتنع أن يخلق الله تعالى إنساناً من نحاس، ونحن نعلم أنَّ أهل الجَّنة لا يجوعون فيها ولا يعطشون -كتبنا الله تعالى فيهم أجمعين، آمين-.

فالحاصل أنَّ الحكم العاديَّ له علاقة بالحكم العقليِّ؛ فدائرة الواجب العقليِّ أخصُّ من دائرة الواجب العاديِّ، فبعض الواجب العاديِّ -كوجوب مصير القمر بدراً في كلِّ شهر- ليس واجباً في العقل، وكلُّ واجب في العقل فهو واجب في العادة.

وكذا الممتنع، فإنَّ الممتنع العاديَّ أعمُّ من العقليِّ، فبعض المحال العاديِّ ممكن عقلاً، فإنَّ تغذِّي النَّاس على الحجارة ممتنع في العادة، ولكنَّه ممكن في العقل.

أمَّا الممكن فالممكن العقليُّ أعمُّ من الممكن العاديِّ، فبعض الممكنات العقليَّة ممكنات عاديَّة، وبعضها واجبات عاديَّة وبعضها ممتنعات عادة. فالممكن عقلاً وعادة مثله نوم زيد. والممكن عقلاً الواجب عادة مثله موت عمرو. والممكن عقلاً المحال عادة مثله خروج الميت من قبره، وهذا الحكم ممتنع في عادتنا في هذا العالم، ويومَ القيامة يكون واجباً عادة بأنَّ النَّاس كلَّهم سيبعثون.

وهذا رسم هذه الدَّوائر:



وهناك حكم ثالث غير الحكم العقليِّ والعاديِّ هو الحكم الوضعيُّ؛ فهو ما كان بوضعٍ باختيار، ومنه الوضع الشَّرعيُّ الذي بإرادة الله تعالى كتشريع الصَّلاة وكون صلاة الظُّهر أربع ركعات، ومنه ما تواضع عليه النَّاس من أنَّ لفظ (سيَّارة) دالٌّ على تلك الآلة الميكانيكيَّة التي يتنقَّل بها النَّاس. ومنه ما تواضع عليه النَّاس من أنَّ الإشارة الضَّوئيَّة الحمراء تفيد منع المرور وما مثل هذا.

❋ ❋ ❋

فرع: افتقار الممكن إلى الواجب

بناء على التَّعريفات السَّابقة يكون قريباً فهمُ أنَّ الممكن لا يستحقُّ الوجود لذاته، فإذا تحقَّقنا من وجوده فلا بدَّ أن يكون موجوداً بغيره؛ فإنَّه لو فُرض موجوداً بنفسه فإمَّا أن يكون غير محتاج في وجوده إلى غيره فيكون واجباً لأنَّ الواجب يستحقُّ الوجود لذاته، ولكنَّا فرضنا هذا ممكناً فهذا تناقض بيِّن.

أو أن يحدث من غير مرجِّح لحدوثه؛ وهذا محال بالضَّرورة، وإبطاله بأنَّ حدوثه لو لم يكن عن سبب للزم أن يجتمع تساوي وجودُ الممكن في نفسه لنفسه وعدمُه، وأن يكون هذا التَّساوي مع رحجان الوجود له، وإثبات التَّساوي مع الرُّجحان معاً تناقض.

فيبقى البديهيُّ بأنَّا مهما فرضنا موجوداً ممكناً فيجب أن يكون معلولاً لغيره.

ومن هاهنا ننتقل في البحث في مجموع الممكنات بأنَّه لا يستحقُّ الوجود لنفسه، فإذ كان موجوداً فوجوده ليس بنفسه، وليس بممكن غيره لأنَّ الكلام على مجموع كلِّ الممكنات؛ فيبقى أنَّه له سبب موجود غير ممكن، والموجود إمَّا وجاب أو ممكن، فهذا السَّبب واجب.

فثبت وجود الواجب من نفس التَّفريق بين الممكن والواجب.

* * *

ترجمة الإمام أثير الدِّين الأبهري

المتوفَّى سنة ٦٦٣هـ

هو الإمام الفاضل المحقِّق أثير الدِّين الأبهريُّ المفضَّل بن عمر بن المفضَّل السمرقنديُّ المتكلِّم الحكيم المنطقيُّ الفلكيُّ الشَّافعيُّ الأشعريُّ رحمه الله تعالى. و «أَبْهر» مدينة فارسية قديمة بين قزوين وزنجان. وقد تكون النِّسبة إلى قبيلة عربيَّة سكنت هنالك هي «أَبَهر» بفتح الباء.

كان من خاصَّة الأمير محيي الدين محمَّد بن محمَّد بن سعيد بن ندى الصَّاحب الكبير بن الصَّاحب شمس الدِّين الجزري بدمشق (ت:٦٥١هـ) استقل بتدبير الملك بالجزيرة بعد وفاة والده شمس الدين، وكان فاضلاً محباً للفضلاء مقرِّباً لهم مكرماً لهم يلازمهم أبداً، ويتحفونه بالفوائد ويؤلفون له التَّصانيف الحسنة، وقد أهداه الشَّيخ الأبهريُّ بعضاً من مصنَّفاته.

<u>شيوخ الإمام الأبهريِّ:</u>

١- الإمام فخر الدِّين محمَّد بن عمر الرَّازيُّ رحمه الله تعالى ورضي عنه (٦٠٦هـ)، وإنَّه لأعرف من أن يُعرَّف.

أمَّا تلمذة الإمام أثير الدِّين عليه فلم أجد ما يقطع بها سوى ما في إجازة ابن المطَّهر الحِلِّيِّ الرَّافضيِّ الاثني عشريِّ إجازةً منه لبني زهرة بإسناده عن الإمام نجم الدِّين الكاتبيِّ عن الإمامين أفضل الدِّين الخونجيِّ وأثير الدِّين الدِّين الأبهريِّ عن الإمام فخر الدِّين الرَّازيِّ -رحمهم الله-.

٢- الإمام قطب الدِّين المصريُّ(٦١٨هـ)، إبراهيم بن عليٍّ بن محمَّد السُّلميُّ المغربيُّ تلميذ الإمام فخر الدِّين الرَّازيِّ رحمهما الله. جاء إلى الإسكندريَّة من المغرب ثمَّ قدم خراسانَ وقرأ على الإمام فخر الدين وكان من كبار تلامذته. قال ابن أبي أصيبعة

في «عيون الأنباء في تاريخ الأطبّاء»: قال محيي الدين قاضي مرند: «وكان لمجلسه -أي الفخر الرَّازيُّ- جلالة عظيمة، وكان يتعاظم حتى على الملوك، وكان إذا جلس للتَّدريس يكون قريباً منه جماعة من تلاميذه الكبار، مثل زين الدين الكشِّيِّ والقطب المصريِّ وشهاب الدِّين النَّيسابوريِّ، ثم يليهم بقيَّة التَّلاميذ وسائر الخلق على قدر مراتبهم».

استشهد في نيسابور سنة (٦١٨هـ) عندما استباحها المغول وقتَّلوا أهلها.

صنَّف كُتباً كثيرة في الطِّبِّ والفلسفة منها كتاب «المعارج»، وشرح الكُلّيات بكمالها من كتاب القانون.

تلمذ عليه غير الإمام الأبهريِّ عددٌ من العلماء كشمس الدِّين الخوييِّ والزَّكيِّ البيلقانيِّ، وهما قد تلمذا على الإمام الفخر الرَّازيّ. وتلمذ عليه الفيلسوف الشِّيعيُّ نصير الدِّين الطُّوسيُّ وزير هولاكو.

٣- الإمام كمال الدِّين أبو الفتح موسى ابن يونس(٦٣٩هـ) رحمه الله، إمام متبحِّر في كثير من الفنون.

تلمذ الإمام أثير الدِّين الأبهريُّ عليه بعدما كان الإمام الأبهريُّ إماماً يُشتغل على كتبه.

تلمذ الإمام ابن يونس على أبيه رضيِّ الدِّين يونس في الموصل، وعلى السَّديد السَّلَماسيِّ المعيد في المدرسة النِّظاميَّة ببغداد وقرأ على الشيخ أبي بكر يحيى بن سعدون القرطبي وقرأ الخلاف والأصول وبحث الأدب على الكمال أبي البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري .

ودرَّس في المسجد المعروف بالأمير زين الدين صاحب إربل، ويعرف بالمدرسة الكمالية لأنه نسب إلى الإمام كمال الدِّين لطول إقامته به.

وقد التقاه ابن خلِّكان رحمه الله وذكره في «وفيات الأعيان» مطوِّلاً، وأنا أذكر أكثره بطوله بقليل تصرُّف ليُنظر قَدْرُ هذا الإمام الذي غمطه زمانُ الجهل وأهلُه حقَّه.

قال ابن خلِّكان: «وكان الفقهاء يقولون: إنه يدري أربعة وعشرين فناً دراية متقنة، فمن ذلك المذهب -أي الشَّافعيُّ- وكان فيه أوحد الزَّمان. وكان جماعة من الطائفة الحنفيَّة يشتغلون عليه بمذهبهم، ويحل لهم مسائل «الجامع الكبير» أحسن حلٍّ مع ما هي عليه من الإشكال المشهور؛ وكان يتقن فنَّي الخلاف العراقيِّ والبخاريِّ، وأصول الفقه وأصول الدِّين.

ولما وصلت كتب فخر الدِّين الرَّازيِّ إلى الموصل وكان بها إذ ذاك جماعة من الفضلاء لم يفهم أحد منهم اصطلاحه فيها سوى الكمال ابن يونس، وكذلك الإرشاد للعميديِّ لَمَّا وقف عليها حلَّها في ليلة واحدة وأقرأها على ما قالوه.

وكان يدري فن الحكمة والمنطق والطبيعي والإلهي، وكذلك الطبَّ، ويعرف فنون الرِّياضة من إقليدس والهيئة والمخروطات والمتوسطات والمجسطي وأنواع الحساب؛ المفتوح منه والجبر والمقابلة والأرثماطيقي وطريق الخطأين، والموسيقى والمساحة، معرفة لا يشاركه فيها غيره إلا في ظواهر هذه العلوم دون دقائقها والوقوف على حقائقها.

واستخرج في علم الأوفاق طرقاً لم يهتد إليها أحد؛ وكان يبحث في العربيَّة والتَّصريف بحثاً تاماً مستوفًى، حتى إنَّه كان يُقرِئ كتاب سيبويه و«الإيضاح» و«التكملة» لأبي عليٍّ الفارسيِّ، و«المفصَّل» للزَّمخشريِّ، وكان له في التَّفسير والحديث وأسماء الرِّجال وما يتعلق به يدٌ جيدة؛ وكان يحفظ من التَّواريخ وأيَّام العرب ووقائعهم، والأشعار والمحاضرات شيئاً كثيراً.

وكان أهل الذِّمَّة يقرأون عليه التَّوراة والإنجيل، ويشرح لهما هذين الكتابين شرحاً يعترفون أنهم لا يجدون من يوضِّحهما لهم مثله. وكان في كلِّ فنٍّ من هذه الفنون كأنه لا يعرفه سواه لقوَّته فيه. وبالجملة فإنَّ مجموع ما كان يعلمه من الفنون لم يُسمع عن أحد ممَّن تقدَّمه أنَّه قد جمعه.

ولقد جاءنا الشَّيخ أثير الدِّين المفضَّل بن عمر بن المفضَّل الأبهريُّ، صاحب «التَّعليقة» في الخلاف و«الزِّيج»[1] والتَّصانيف المشهورة، من الموصل إلى إربل في سنة ستٍّ وعشرين وستِّمائة وقبلها في خمس وعشرين وستمائة، ونزل بدار الحديث، وكنت أشتغل عليه بشيء من الخلاف، فبينما أنا يوماً عنده إذ دخل عليه بعض فقهاء بغداد، وكان فاضلاً، فتجاريا في الحديث زماناً، وجرى ذكرُ الشَّيخ كمال الدِّين في أثناء الحديث، فقال له الأثير: لما حجَّ الشيخ كمال الدِّين ودخل بغداد كنتَ هناك؟ فقال: نعم، فقال: كيف كان إقبال الدِّيوان العزيز عليه؟ فقال ذلك الفقيه: ما أنصفوه على قدر استحقاقه. فقال الأثير: ما هذا إلا عجب، والله ما دخل إلى بغداد مثل الشَّيخ! فاستعظمتُ منه هذا الكلام وقلت له: يا سيدنا؛ كيف تقول كذا؟! فقال: يا ولدي ما دخل إلى بغداد مثل أبي حامد الغزاليِّ، ووالله ما بينه وبين الشَّيخ نسبة!

وكان الأثير على جلالة قدره في العلوم يأخذ الكتاب ويجلس بين يديه يقرأ عليه، والنَّاس يوم ذاك يشتغلون في تصانيف الأثير. ولقد شاهدت هذا بعيني، وهو يقرأ عليه كتاب «المجسطي».

ولقد حكى لي بعض الفقهاء أنَّه سأل الشَّيخ كمال الدِّين عن الأثير ومنزلته في العلوم فقال: «ما أعلم». فقال: وكيف هذا يا مولانا، وهو في خدمتك منذ سنين عديدة ويشتغل عليك؟ فقال: «لأني مهما قلت له تلقَّاه بالقبول وقال: نعم يا مولانا. فما جاذبني في مبحث قطُّ حتى أعلم حقيقة فضله». ولا شك أنه كان يعتمد هذا القدر مع الشَّيخ تأدباً، وكان معيداً عنده في المدرسة البدريَّة، وكان يقول -أي الإمام الأبهريُّ-: «ما تركت بلادي وقصدت الموصل إلا للاشتغال على الشَّيخ» -أي ابن يونس-.

وكان شيخنا -الكلام كلام الإمام ابن خلِّكان- تقيُّ الدِّين أبو عمرو عثمان بن عبد الرَّحمن المعروف بابن الصَّلاح يبالغ في الثَّناء على فضائله وتعظيم شأنه وتوحُّده في

---

(١) الزِّيج جداول فلكيَّة بتتبُّع حركات النُّجوم.

العلوم؛ فذكره يوماً وشرع في وصفه على عادته، فقال له بعض الحاضرين: يا سيِّدنا، على مَن اشتغل ومَن كان شيخه؟ فقال: هذا الرجل خلقه الله تعالى عالماً إماماً في فنونه، لا يقال: «على مَن اشتغل»؟ ولا «مَن شيخُه؟»، فإنه أكبر من هذا!

وحكى لي بعض الفقهاء بالموصل أنَّ ابن الصلاح المذكور سأله أن يقرأ عليه شيئاً من المنطق سرّاً، فأجابه إلى ذلك، وتردَّد إليه مدَّة فلم يُفتح عليه فيه بشيء، فقال ابن يونس لابن الصَّلاح: يا فقيه، المصلحة عندي أن تترك الاشتغال بهذا الفنّ. فقال له: ولِمَ ذاك يا مولانا؟ فقال: لأنَّ الناس يعتقدون فيك الخير، وهم ينسبون كلَّ من اشتغل بهذا الفن -المنطق- إلى فساد الاعتقاد، فكأنَّك تفسد عقائدهم فيك ولا يحصل لك من هذا الفنِّ شيء! فقبل إشارته وترك قراءته»[1].

ومن يقف على هذه الترجمة فلا ينسبني -ابن خلِّكان- إلى المغالاة في حقِّ الشَّيخ، ومَن كان من أهل تلك البلاد وعرف ما كان عليه الشيخ، عرف أنِّي ما أعرته وصفاً، ونعوذ بالله من الغلوِّ والتَّساهل في النَّقل.

ولقد ذكره أبو البركات المبارك بن المستوفي في «تاريخ إربل» فقال: «هو عالم مقدم، ضرب في كل علم، وهو في علم الأوائل: كالهندسة والمنطق وغيرهما ممن يشار إليه، حلَّ إقليدس والمجسطي على الشَّيخ شرف الدِّين المظفر بن محمد المظفر الطوسيِّ الفارابيِّ»، يعني صاحب الإصطرلاب الخطِّيِّ المعروف بالعصا. ثم قال ابن المستوفي: «وَرَدَتْ عليه مسائل من بغداد في مشكلات هذا العلم، فحلَّها واستصغرها، ونبَّه على

---

(١) هذه القصَّة يمكن ربطها بطريق ما في كلام الإمام تقيِّ الدِّين ابن الصَّلاح رحمه الله تعالى من تحريم لعلم المنطق. فإنَّ ابن الصَّلاح قد طلب بنفسه هذا العلم، ثمَّ لم يعرفه حقَّ معرفته، فيبقى أنَّه قد أفتى بحرمته من حيث تلازم أنَّ مَن كان مشتغلاً بالمنطق فقد كان مشتغلاً بالفلسفة الفاسدة كما في هذه القصَّة، وأنَّ كتب المنطق كان فيها فاسد معتقد الفلاسفة.

فيبقى أنَّه لو كان تحريم المنطق بهذا القيد فإنَّ كتب المنطق التي ليس فيها معتقد الفلاسفة لا تكون حراماً حتَّى عند الإمام ابن الصَّلاح رحمه الله.

براهينها، بعد أن احتقرها، وهو في الفقه والعلوم الإسلامية نسيج وحده، ودرَّس في عدة مدارس بالموصل، وتخرج عليه خلق كثير في كلِّ فنٍّ».

وكنتُ -ابن خلِّكان- بدمشق سنة ثلاث وثلاثين وستمائة، وبها رجل فاضل في علوم الرياضة، فأشكل عليه مواضع في مسائل الحساب والجبر والمقابلة والمساحة وإقليدس، فكتب جميعها في درج وسيرها إلى الموصل، ثم بعد أشهر عاد جوابه، وقد كشف عن خفيِّها وأوضح غامضها وذكر ما يَعجز الإنسان عن وصفه، ثم كتب في آخر الجواب: «فليمهد العذر في التقصير في الأجوبة، فإن القريحة جامدة، والفطنة خامدة، قد استولى عليها كثرة النسيان، وشغلتها حوادث الزمان، وكثير مما استخرجناه وعرفناه نسيناه، بحيث صرنا كأنَّا ما عرفناه». وقال لي صاحب المسائل المذكورة: «ما سمعت مثل هذا الكلام إلا للأوائل المتقنين لهذه العلوم، ما هذا من كلام أبناء هذا الزمان».

وحكى لي الشَّيخ الفقيه الرِّياضي علم الدِّين قيصر بن أبي القاسم عبد الغنيِّ بن مسافر الحنفيُّ المصريُّ المعروف بـ «تعاسيف»، وكان إماماً في علوم الرياضة، قال: لما أتقنت علوم الرِّياضة بالدِّيار المصريَّة ودمشق تاقت نفسي إلى الاجتماع بالشَّيخ كمال الدِّين لما كنت أسمعه من تفرُّده بهذه العلوم، فسافرت إلى الموصل قصدَ الاجتماع به، فلمَّا حضرت في خدمته وجدته على حلية الحكماء المتقدِّمين، وكنت قد طالعت أخبارهم، فسلَّمت عليه وعرَّفته قصدي له للقراءة عليه، فقال لي: في أيِّ العلوم تريد تشرع؟ فقلت: في الموسيقى. فقال: مصلحة هو؛ فلي زمان ما قرأه أحد عليَّ، فأنا أوثر مذاكرته، وتجديد العهد به. فشرعت فيه ثمَّ في غيره حتى شققت عليه أكثر من أربعين كتاباً في مقدار ستَّة أشهر، وكنت عارفاً بهذا الفنِّ، لكن كان غرضي الانتساب في القراءة إليه، وكان إذا لم أعرف المسألة أوضحها لي، وما كنت أجد من يقوم مقامه في ذلك.

وقد أطلت الشَّرح في نشر علومه، ولعمري لقد اختصرت.

ولما تُوُفِّيَ أخوه الشَّيخ عماد الدِّين محمَّد المقدَّم ذكرُه تولَّى الشَّيخ المدرسة العلائيَّة موضعَ أخيه، ولما فتحت المدرسة القاهريَّة تولَّاها. ثم تولَّى المدرسة البدريَّة في ذي الحجة سنة عشرين وستِّمئة. وكان مواظباً على إلقاء الدُّروس والإفادة.

وكان الشَّيخ سامحه الله تعالى يُتَّهم في دينه لكون العلوم العقليَّة غالبة عليه(١)، وكانت تعتريه غفلة في بعض الأحيان لاستيلاء الفكرة عليه بسبب هذه العلوم.

وكانت ولادته يوم الخميس، خامس صفر إحدى وخمسين وخمسمئة، بالموصل. وتوفي بها رابع عشر شعبان سنة تسع وثلاثين وستِّمئة، ودفن في تربتهم المعروفة بهم عند تربة عناز خارج باب العراق» انتهى النَّقل عن الإمام ابن خلِّكان بتصرُّف.

قال في «آثار البلاد وأخبار العباد» عن الإمام كمال الدين ابن يونس: «كان جامعاً لفنون العلوم عديم النظير في زمانه، في أيِّ فنٍّ باحثته فكأنَّه صاحب ذلك الفنِّ من المنقول والمعقول. وأمَّا فنُّ الرِّياضيات فكان فيه منفرداً. ومن عجيب ما رأيت منه أنَّ الفرنج في زمن الملك الكامل بعثوا إلى الشَّام مسائل أرادوا جوابها؛ منها طبِّيَّة، ومنها حكميَّة، ومنها رياضيَّة. أمَّا الطِّبِّيَّة والحكميَّة فأجاب عنها أهل الشَّام، والهندسيَّة عجزوا عنها. والملك الكامل أراد أن يبعث جواب الكلِّ، فبعثوا إلى الموصل إلى المفضَّل ابن عمر الأبهريِّ أستاذنا، وكان عديم النَّظير في علم الهندسة، فأشكل الجواب عليه؛ فعرضه على الشَّيخ ابن يونس، فتفكَّر فيه وأجاب عنه.

والمسألة هذه: نريد أن تبين قوساً أخرجنا لها وتراً، والوتر أخرج من الدائرة عملنا عليه مربعاً، تكون مساحة المقوس كمساحة المربع، هذه صورتها: فكتب برهانه المفضَّل وجعله رسالة بعث بها إلى الشَّام إلى الملك الكامل، فلما مشيتُ إلى الشَّام رأيت

---

(١) كما هي إشاعة وسمعة لمن اشتغل بهذه العلوم وإن كان متشرِّعاً ديِّناً، فقد اتُّهم الإمام سيف الإسلام الآمديُّ رحمه الله تعالى ورضي عنه بهذا لمحض أنَّه قد تعلَّم الفلسفة. وقد سبق من قصَّة الإمام ابن يونس مع الإمام ابن الصَّلاح ظهور مثل هذا الرَّبط، ولو كان الإمام ابن يونس رحمه الله تعالى غيرَ متشرِّع لما قَبِلَ أن يدرس عليه فقيه محدِّث كالإمام ابن الصَّلاح ويمدحه كلَّ هذا المدح.

فضلاء الشَّام يتعجَّبون من تلك الرِّسالة، ويثنون على استخراج ذلك البرهان، فإنَّه كان نادر الزَّمان».

وأخو الإمام كمال الدِّين هو عماد الدِّين بن يونس من العلماء الأفاضل كما كان أبوه رضيُّ الدِّين، وكذا حفيد عماد الدِّين تاج الدِّين رحمهم الله، فهي عائلة علم.

تلاميذ الإمام الأبهريِّ:

١- الإمام نجم الدِّين الكاتبيُّ(٦٠٠-٦٧٥هـ)، الإمام العلَّامة المنطقيُّ الحكيم الفلكيُّ المهندس أبو الحسن وأبو المعالي عليُّ بن عمرَ بن عليٍّ نجم الدِّين الكاتبيُّ القزوينيُّ الشَّافعيُّ الأشعريُّ، ويشتهر باسم «دَبِيران»، وتعني كاتب السِّرِّ.

وُلِدَ في رجب الخير سنة ستٍّ مئة، وتوفِّيَ في رمضان المبارك سنة ستَّمئة وخمس وسبعين.

تلمذ على الإمام الأثير الأبهريِّ والأفضل الخونجيِّ والإمام الشَّمس السَّمرقنديِّ.

وتلمذ عليه الإمام القطب الشِّيرازيُّ والظَّهير الكازارونيُّ والعماد القزوينيُّ وابن المطهِّر الحلِّيُّ الرَّافضيُّ.

وله «المفصَّل» شرح «المحصَّل» في أصول الدِّين، وله «الشَّمسيَّة» في المنطق، وله «حكمة العين» في الفلسفة وغيرها.

وقد شارك الإمام الكاتبيُّ في بناء مرصد مراغة الفلكيِّ، وقد درَّس طويلاً في قزوين وجُوَين.

٢- شمس الدِّين الأصفهاني شارح المحصول[١] (٦١٦-٦٨٨هـ)، محمَّد بن محمود. قال في «شذرات الذَّهب»: «وفيها شمس الدين الأصفهاني الأصولي المتكلم العلامة أبو عبد الله محمَّد بن محمود بن محمَّد بن عبَّاد العجليُّ، ينتهي نسبه إلى أبي دلف

---

(١) يُفرَق بأنَّه شارح المحصول عن الإمام شمس الدِّين الأصفهانيِّ (٧٤٩هـ) أبي الثَّناء محمود بن عبد الرَّحمن شارح «الطوالع» للإمام البيضاويِّ وشارح «المنهاج» له.

-الأمير الشَّاعر-. الشَّافعيُّ نزيل مصر وصاحب التَّصانيف؛ «شرح المحصول» وله كتاب «الفوائد في العلوم الأربعة» الأصلين والخلاف والمنطق وكتاب «غاية المطلب» في المنطق. وله يدٌ طولى في العربيَّة والشِّعر.

ولد رحمه الله بأصفهان سنة ستَّ عشرة وستِّمائة وكان والده نائب السَّلطنة بأصفهان، واشتغل بأصفهان في جملة من العلوم في حياة أبيه بحيث إنَّه فاق نظراءه. ثم لما استولى العدو على أصفهان رحل إلى بغداد فأخذ في الاشتغال في الفقه على الشَّيخ سراج الدين الهرقليِّ، وبالعلوم على الشَّيخ تاج الدِّين الأرمويِّ، ثم ذهب إلى الرُّوم إلى الشَّيخ أثير الدِّين الأبهريِّ فأخذ عنه الجدل والحكمة، ثم دخل القاهرة وولي قضاء قوص خلافةً عن القاضي تاج الدِّين ابن بنت الأعزِّ، فباشره مباشرة حسنة.

وكان مهيباً قائماً في الحق وقوراً في درسه ودرس بالشافعي ومشهد الحسين، وأخذ عنه جماعة وتخرج به المصريون. وقيل إنَّ ابن دقيق العيد كان يحضر درسه بقوص. وتوفي في العشرين من رجب وله اثنتان وسبعون سنة».

وقال الشَّيخ تاج الدِّين الفزاريُّ: لم يكن بالقاهرة في زمانه مثلَه في علم.

وقال الإمام تاج الدِّين السُّبكيُّ: «كان إماماً في المنطق والكلام والأصول والجدل فارساً لا يُشَقُّ غباره، مُتَدَيِّناً ورعاً نزهاً ذا همَّة عالية كثيرَ العبادة والمراقبة حسن العقيدة.

٣- أبو عبد الله زكريا بن محمد بن محمود القزوينيُّ (٦٠٥-٦٨٢هـ) صاحب «عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات» و«آثار البلاد وأخبار العباد» وغيرهما. ينتهي نسبه إلى الإمام مالك بن أنس رحمه الله تعالى.

ارتحل شابّاً إلى دمشق وتعرَّف الشَّيخ ابن عربي الحاتميَّ ثمَّ ذهب إلى بغداد وولي قضاء الحلَّة وواسط إلى أن غزا المغول بغداد.

وكان للإمام شغف في الجغرافيا والفلك والأرصاد الجوِّيَّة والنَّبات والحيوان. وله بحوث فيها مثل الوصف الدَّقيق للخسوف والكسوف. وكان كثير التَّأمُّل في خلق الله، موصياً بذلك.

٤- ابن خَلِّكان(٦٠٨-٦٨١)هـ، قاضي القضاة شمس الدِّين أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم بن خلِّكان الإربليُّ الشَّافعيُّ صاحب «وفيات الأعيان».

قال الإمام ابن السُّبكيِّ في «طبقات الشافعية الكبرى»: « أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان البرمكي قاضي القضاة شمس الدين ابن شهاب الدين

تفقه على والده بمدينة إربل ثم انتقل بعد موت أبيه إلى الموصل وحضر دروس الإمام كمال الدين بن يونس ثم انتقل إلى حلب وأقام عند الشيخ بهاء الدين أبي المحاسن يوسف بن شداد وتفقه عليه وقرأ النحو على أبي البقاء يعيش بن علي النحوي ثم قدم دمشق واشتغل على ابن الصلاح، ثم انتقل إلى القاهرة وناب في الحكم عن قاضي القضاة بدر الدِّين السِّنجاريِّ ثم ولي قضاء المحلة ثم ولي قضاء القضاة بالشَّام ثم عزل ثم وليها ثانياً ثم عزل. ومن مصنفاته كتاب «وفيات الأعيان» وهو كتاب جليل.

توفي بدمشق في سنة إحدى وثمانين وستِّمئة في شهر رجب.

وله في الأدب اليد الطُّولى وشعره أرق من أعطاف ذي الشَّمائل لعبت به الشّمول وأعذب في الثُغور لعساً من ارتشاف الضرب وإنه لفوق ما نقول» ثمَّ ذكر بعض نظمه.

وقال ابن كثير في «البداية والنِّهاية»: «ابن خلكان قاضي القضاة شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان الشافعي أحد الأئمة الفضلاء بدمشق والسادة العلماء والصدور الرؤساء وهو أول من جدد في أيامه قضاء القضاة من سائر المذاهب فاشتغلوا بالأحكام بعد ما كانوا نواباً له، وقد كان المنصب بينه وبين ابن الصائغ دُوَلاً يعزل هذا تارة ويولى هذا، ويعزل هذا ويولى هذا، وقد درّس ابن خلكان في عدة مدارس لم تجتمع لغيره ولم يبق معه في آخر وقت سوى

الأمينية وبيد ابنه كمال الدين موسى النجيبية. توفي ابن خلكان بالمدرسة النجيبية المذكورة بإيوانها يوم السبت آخر النهار في السادس والعشرين من رجب ودفن من الغد بسفح قاسيون عن ثلاث وسبعين سنة، وقد كان ينظم نظماً حسناً رائقاً، وقد كانت محاضرته في غاية الحسن، وله التَّاريخ المفيد الذي رسم بـ «وفيات الأعيان» من أبدع المصنفات».

٥- القاضي ناصر الدِّين بن يعقوب، محمَّد بن يعقوب بن عبد الكريم بن أبي المعالي الحلبي ثم الدَّمشقي ناصر الدِّين ابن الصَّاحب شرف الدِّين. كان أوَّلاً يُعرف بابن الصَّاحب، ثم صار يُعرف بناصر الدِّين بن يعقوب. ولد سنة بضع وسبعمائة وتعانى الاشتغال وقرأ القرآن على التَّاج الرُّوميِّ وحفظ «التَّنبيه» و«مختصر ابن الحاجب» و«الحاجبيَّة» وقرأ على ابن إمام المشهد وابن خطيب جبرين والأثير الأبهريِّ، وأذن له ابن الزملكاني في الإفتاء. وكان قاضياً بحلب ودرَّس في حلب بالنُّوريَّة والأسديَّة.

٦- نصير الدِّين الطُّوسيُّ (٦٧٢هـ)، محمَّد بن محمَّد الفيلسوف الفلكيُّ وزير هولاكو. قرأ على الإمام الأبهريِّ «الإشارات والتَّنبيهات» لابن سينا.

مصنَّفات الإمام الأبهريِّ:

أشهرها:

١- إيساغوجي، متن في المنطق، وشَرَحَهُ بكتاب «مغني الطُّلَّاب»، وله شروح كثيرة منها شرح شمس الدِّين الفناريّ، وشرح الكاتيِّ، وشرح شيخ الإسلام زكريّا الأنصاريِّ.

٢- هداية الحكمة، في العلم الإلهيِّ والطَّبيعيِّ والمنطق. وعليه شروح وحواشٍ كثيرة منها شرح ميرك محمَّد بن مبارك شاه تلميذ الإمام قطب الدِّين الرَّازيِّ، وشرح قاضي مير الميبذيِّ تلميذ الإمام جلال الدِّين الدَّوَّانيِّ، وشرح مصلح الدِّين اللَّاريِّ. وشرح قاضي زادة أحمد بن محمود الأدنوريِّ، وشرح ابن المطهَّر الحلِّيِّ، وشرح صدر الدِّين الشِّيرازيِّ. وهناك غيرها.

٣- تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار، قصد فيه تحرير ما أدّى إليه فكره واستقرّ عليه رأيه من القوانين المنطقية والحكمية ذاكراً ما سنح له من الرد والقبول. ونقدها الطُّوسيُّ برسالة سمَّاها: «تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار».

٤- غاية الإدراك في دراية الأفلاك، وفي بعض المراجع: «درايات الأفلاك» ولعلَّه غيره. ومنه نسخة مخطوطة بخطِّ السَّيِّد الشَّريف الجرجانيِّ بجامعة طهران.

٥- جامع الدَّقائق في كشف الحقائق، وفي بعض المراجع: «كشف الحقائق في تحرير الدقائق»، ولعلَّه غيره.

٦-جواب أسئلة من الطوسي؛ في الإلهيِّ عن صدور الكثرة من الواحد، في الطَّبيعيِّ عن الارتباط بين الحركة والزَّمان، في الرِّياضيِّ عن خواصِّ مركز دائرة التي يكون حاملاً لمركز دائرة أخرى.

٦- تحرير الدَّلائل في تقرير المسائل، ولعلَّ رسالته التي بين أيدينا مختصرة منها، وهي ليست نفسها مع أنَّها باحثة في عين ما بحثت تلك الرِّسالة، إذ نقل ابن تيميَّة في

«درء التَّعارض» مستدلًّا من تلك الرِّسالة بما هو نفس المذكور هنا من الموضوع مختلف اللَّفظ عن هذه الرِّسالة.

وللإمام الأبهريِّ كذلك:

تعليقة في الخلاف. مختصر في علم الهيئة. رسالة في معرفة الإسطرلاب. شرح أشكال التَّأسيس. تعريب المجسطي[١] وتلخيصه. إصلاح الإستقساط. القوادح الجدليَّة. عنوان الحقِّ وبرهان الصدق. رسالة في الطَّبيعيات. الزِّيج الشَّامل. الزِّيج الكبير. الزِّيج الاختياري، ويُعرف بالزِّيج الأثيريِّ. الزِّيج الملخَّص. الزِّيج المقنَّن. زبدة الكشف. مختصر الكلِّيَّات الخمس. المغني في علم الجدل. ديوان شعر. الإشارات. البيان. كشف الحكمة[٢].



---

(١) المجسطي معناه التَّرتيب.

(٢) وآخر سبعة مصنَّفات بحسب كتاب «الذَّريعة» -لآقا بزرگ الطَّهرانيِّ وحده.



متن رسالة
الإمام الأبهريّ

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة مشتملة على ثماني عشرة مسألة في الحكمة والكلام[١]

هذه رسالة تأليف العلَّامة المحقِّق لسان الحكماء والمتكلِّمين أثير الحقِّ والملَّة والدِّين الأبهريِّ رحمه الله، مشتملةٌ على ثماني عشرة مسألة في الكلام وقع فيها النِّزاع بين الحكماء والمتكلِّمين وأرباب المُلْك والأديان.

---

(١) الحكمة هي العلم بأصول الأمور وعللها بحيث لا يخفى المعلول، والمقصود بالحكماء هنا الفلاسفة، والفلسفة كلمة مركَّبة من (فيلو) و(سوفيا) بمعنى حبّ الحكمة، و(سوفيا) كلمة غير يونانيَّة قيل إنَّ أصلها لفظة هيروغليفيَّة مصريَّة بمعنى التَّعليم، وقيل إنَّ أصلها مشرقيٌّ من بلاد ما بين النَّهرين في العراق.

والحقُّ أنَّ تسمية الفلسفة بالحكمة أَوْلَى من حيث الاستغناءُ عن اللَّفظ اليونانيِّ، ولكن لنا أن نمنع التَّسمية بالحكمة لأنَّ المسمَّيْن بالفلاسفة عملياً باطلةٌ معتقداتُهم، وإنَّما الحكمة في القرآن الكريم والسنَّة المشرَّفة.

ثمَّ إنَّ العلماء قد عرَّفوا الفلسفة بأنَّها: «البحث عن أحوال الموجود بما هو موجود» كما ذكر السَّيِّد الشَّريف الجرجانيُّ في «شرح المواقف». وتُقسم الحكمة إلى نظريَّة علميَّة فيدخل فيها العلم الإلهيُّ وعلم المنطق وعلم الطَّبيعيَّات كالفيزياء والفلك وغيرهما، وإلى عمليَّة كالسِّياسة والتَّربية وغيرهما.

والفلاسفة على أقوال واختلافات كثيرة في الماضي والحاضر.

أمَّا الكلام فهو: «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينيَّة بإيراد الحجج ودفع الشُّبه» وهذا تعريف الإمام عضد الدِّين الإيجيِّ في «المواقف». وعرَّفه ابن خلدون رحمه الله في مقدِّمته فقال: «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة».

والمتكلِّمون هم من نظروا في أدلَّة العقائد، فمنهم المحقُّ ومنهم المبطل، فالأشاعرة والماتريديَّة متكلِّمو أهل السُّنَّة، ومن غيرهم المعتزلةُ والزَّيديَّة والإباضيَّة والاثني عشريَّة والكرَّاميَّة المجسِّمة.

والمتكلِّمون يجمع بينهم الانتساب إلى الإسلام، فالفرق بين الكلام والفلسفة أنَّ الكلام هو النَّظر وفق قانون الإسلام والتَّصديق بالنُّصوص الشَّريفة.

المسألة الأولى

في أنَّ العالم ليس بأزليٍّ خلافاً للفلاسفة والدَّهريَّة

لنا في المسألة أن نقول: لازمة أزليَّة العالم منتفية؛ فتنتفي أزليَّته.

وإنَّما قلنا إنَّ اللازمة منتفية لأنَّ من لوازم أزليَّته إمَّا أزليَته بجميع أجزائه أو ببعض أجزائه دون البعض، وكلُّ واحد منهما منتفٍ، فيلزم انتفاء اللازمة ضرورة[١].

أمَّا الملازمة فلا خفاء فيها.

وأمَّا انتفاء أزليَّته بجميع أجزائه[٢] فلأنَّ بعض أجزائه مسبوق بالعدم، والمسبوق بالعدم لا يكون أزليّاً.

---

(١) لقائل أن يقول: القول بقدم العالم لا يلزم منه انحصار اللازم في هذين الاحتمالين، فإنَّه فليُفرض قدم العالم بحدوث أجزاء من بعد أجزاء لا من أوَّل؛ أي لو كان (س) معلولاً عن وجود (ص) سنتين، و(ص) معلول عن وجود (ع) سنتين وهكذا لا إلى أوَّل يلزم كون كلِّ فرد من أفراد السِّلسلة حادثاً مع أنَّ التَّسلسل لا أوَّل له فيكون أزلياً، فيلزم قدم العالم.

وقدم العالم هاهنا بقدم الزَّمان الذي هو اعتباريٌّ لا وجوديٌّ، فيلزم صحَّة كون العالم قديماً من غير القول بواحد من الاحتمالين المذكورين، فلا يلزم الحصر فيهما. وقد ذكر الإمام هذا الاحتمال فيما يأتي، ومنعُه يأتي بإذنه تعالى بمنع التَّسلسل وإيجاب لزوم وجود ما لا نهاية له دفعة واحدة.

وكذلك يرد ذلك حالَ القول إنَّ أفعال الله سبحانه وتعالى لا بداية لها، لكنَّ كلَّ فعل فهو حادث؛ فالعالم قديم لكن مع أوَّليَّة المفعولات جميعاً كما هو قول بعض القائلين بوحدة الوجود وقول الشَّيخ ابن تيميَّة بالمعنى مع اعتراضهم على اللَّفظ. وسيأتي كلام الإمام عليه.

(٢) في الأصل هنا: «أو ببعض أجزائه»، ويظهر أنَّه من خطأ النَّاسخ. ومناقَش الإمام هنا احتمال قدم كلِّ جزء من أجزاء العالم.

وأمَّا انتفاء أزليَّته ببعض أجزائه دون البعض فلأنَّ العالم إمَّا مستند إلى فاعل بالاختيار أو إلى موجب بالذات؛ وأيّاً ما كان يلزم انتفاء أزليَّته ببعض الأفراد دون البعض.

أمَّا إذا كان مستنداً إلى فاعل بالاختيار فلأنَّ بعض أجزائه لو كان أزليّاً حينئذٍ لكان الفاعل قاصداً إلى إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل، وهو محال[1].

---

(١) تحصيل الحاصل هو إيجاد الموجود. وإبطاله بأنَّ التَّأثير من شرطه حدوث شيء في المؤثَّر، فما ليس يكون فيه حدوث شيء فلا يصحُّ تسميته تأثيراً. وقد ثبت أنَّ كلَّ ممكن موجود فهو مؤثَّر، فلا يكون إلا بحدوث وتغيُّر، فلو كان قديماً لما كان متغيِّراً وهو خلاف ما ثبت من كونه مؤثَّراً. فتحقيق بطلان القول بتحصيل الحاصل بقياس من الشَّكل الثَّاني: الموجود قبل التَّأثير لا يحتاج إلى غيره في وجوده، كلُّ ممكن محتاج في وجوده؛ إذن: كلُّ ممكن لم يكن موجوداً قبلُ. إذن: كلُّ ممكن حادث ضرورة. ومن جهة أخرى يقال إنَّ الموجود قد حصل له الوجود، فلو فرضنا الإيجاد للموجود للزم حصول وجود ثانٍ له وهو باطل ضرورة.

وقد يقال هنا إنَّه لا يلزم تحصيل الحاصل؛ إذ إرادة الله سبحانه وتعالى قديمة فلا يمتنع قدم تعلُّقها فلا يمتنع قدم المراد. وبالمعارضة على قول أهل السُّنَّة يقال: إنَّ تعلُّق إرادة الله سبحانه وتعالى لحدوث العالم قديم لا زمانيٌّ، فهو غير منتهٍ في وقت وجود العالم، فكذلك لا يمتنع والعالم قديم. وكذلك فليكن الكلام على تعلُّق القدرة؛ إذ فليكن تعلُّق إيجاد هو إبقاء بأن يُخلق في هذا الممكن إبقاء فيبقى لا من أوَّل لا إلى نهاية. فلا يُمنع من هذا الوجه.

والجواب بأنَّ بقاء الممكن إمَّا وجوديٌّ أو سلبيٌّ؛ إن كان وجوديّاً فتعلُّق قدرة الله تعالى بالإبقاء إمَّا أن يكون هو تعلُّق الإيجاد أو غيره، فإن كان نفسه فاللَّازم أن يكون كلُّ موجود موجَداً في كلِّ آن، فيلزم أنَّ ما في الآن الثَّاني غير الموجود في الآن الأوَّل وهو باطل ضرورة. فيبقى أنَّ الإبقاء غير الإيجاد. فهنا يقال إنَّه في هذه الصُّورة المفروضة يلزم كون هذا الممكن لم يتعلَّق به الإيجاد ابتداء، وما لم يتعلَّق به الإيجاد فلا يوجد أصلاً، فيلزم بطلان الفرض.

وإن كان سلبيّاً فيلزم هنا أن لا يكون المفعول مؤثَّراً أصلاً، وقد فُرض مؤثَّراً، هذا خُلف.

أمَّا المعارضة بقدم تعلُّق إرادته تعالى بحدوث العالم مع كون العالم حادثاً فلا يصحُّ ؛ إذ التَّأثير بالقدرة، وتعلُّق القدرة عند أهل السُّنَّة حادث لا قديم.

أمَّا القدم للواجب الذي هو الله تعالى فمقتضاه أنَّ الله تعالى لا يمرُّ عليه الزَّمان، فليس بمعنى قدم الممكن المفروض.

وأمَّا إذا كان مستنداً إلى موجب بالذَّات فلأنَّه لا يخلو: إمَّا أن يكون الأثر المستند إليه أوَّلاً منفكّاً عنه أو لا يكون[١].

فإن كان منفكاً عنه كان الصَّادر منه أوَّلاً حادثاً فلا يكون شيء من أجزاء العالم أزليّاً[٢].

وإن لم يكن منفكّاً عنه لزم دوام الأثر المستند إليه بدوام ذاته، ويلزم من دوامه دوام ما يصدر من الأثر الثَّاني وإلا لزم التَّرجيح بلا مرجِّح.

ويلزم من دوام الأثر الثَّاني دوام الأثر الثَّالث...

وعلى هذا النَّسق يلزم دوام جميع الآثار الصَّادرة عنه بواسطة أو بغير واسطة.

فلا يكون بعض أجزاء العالم أزلياً دون البعض[٣].

---

(١) يقول الإمام هنا إنَّا لو فرضنا معلولاً عن الله سبحانه وتعالى فإمَّا أن يكون هذا المعلول معلولاً لوجود الله تعالى وحده أو أن يكون معلولاً لوجوده تعالى ووجود غيره فيجوز انفكاك وجوده عن وجود الله تعالى.

(٢) أي إنَّه لو جاز أن يكون معلولاً لوجود الله سبحانه وتعالى مع جواز أن لا يكون موجوداً فهو تصريح بعدم وجوب كونه معلولاً لوجود الله سبحانه وتعالى. وعلى هذا لا يكون هذا الشَّيء معلولاً لوجود الله تعالى وحده، بل هو معلول لوجود الله تعالى ووجود الشَّيء الذي به يكون الانفكاك؛ فيمتنع أن يكون هذا الغير لا شيء وإلا لزم التَّرجيح بلا مرجِّح. إذن لو كان هذا الغير شيئاً فينتقل السُّؤال إليه فيتسلسل لا إلى أوَّل، والتَّسلسل باطل ضرورةَ لزوم انتهاء ما لا نهاية له.

وكلام الإمام هاهنا على فرض أوَّل معلول لوجود الله تعالى الذي هو عند الفلاسفة المعلول الأوَّل، فهو عندهم معلول، فلو لم يجب كونه معلولاً لوجود الله تعالى للزم كونه ممكن العلِّيَّة فيحتاج إلى مرجِّح خارج فلا يكون إلا حادثاً لأنَّ علَّة كونه معلولاً غير موجودة.

(٣) معنى هذا أنَّا لو فرضنا معلولاً لوجود الله سبحانه وتعالى فيجب أن يبقى موجوداً لا من أوَّل ما دام الله تعالى باقياً، وهذا المعلول له معلول ما، والثَّاني له معلول ما وهكذا... فعلى مذهب الفلاسفة هذه العلل تصل إلى العقل الفعَّال الذي يفعل الحوادث اليوميَّة.

فيقول الإمام إنَّه يلزم على هذا الفرض أنَّ كلَّ معلول يجب أن يبقى موجوداً ما دامت علَّته موجودة، والفلاسفة يقولون إنَّ الحوادث الموجودة عللها ترجع في وجودها إلى أنَّها معلولة لوجود الله تعالى،

فعُلِم أنَّ لازمة أزليَّة العالم منتفية فتنتفي أزليَّته.

فإن قيل:

لم قلتم إنَّ أزليَّة العالم ببعض أجزائه دون البعض منتفية؟

أمَّا قوله: «فإنَّ العالم إمَّا مستند إلى فاعل بالاختيار أو إلى موجب بالذَّات».

قلنا: لا نسلِّم؛ وإنَّما يلزم ذلك إن لو بيَّنتم أنَّه مستند إلى المؤثِّر ليكون فاعلاً بالاختيار أو موجباً بالذَّات.

فلم قلتم إنَّه مستند إلى المؤثِّر؟ لا بدَّ له من دليل(١).

وإن سلَّمنا أنَّه مستند إلى المؤثِّر؛ ولكن لِمَ قلتم إنَّه إذا كان مستنداً إلى الموجب بالذَّات يلزم انتفاء أزليَّته ببعض أجزائه دون بعض؟

قوله: «إنَّ الأثر المستند إليه أوَّلاً إمَّا أن يكون منفكّاً عنه أو لم يكن».

قلنا: لِمَ قلتم إنَّه إذا لم يكن منفكّاً عنه يلزم انتفاء أزليَّته ببعض أجزائه دون البعض؟

قوله: «إنَّه لزم من دوامه دوام الأثر الأوَّل، ويلزم من ذلك دوام الأثر الثَّاني وهلمَّ جرّاً... فيلزم دوام جميع الآثار».

فيُلزِمهم الإمام أنَّ المعلولات عن وجود الله تعالى يلزم كونها قديمة، وكلُّ ما هو معلول عنها يلزم كونه قديماً لأنَّها قديمة، فيلزم قدم الحوادث المستندة إليها، فيلزم قدم كلِّ موجود وعدم حدوث أيِّ شيء لأنَّ كلَّ العلل قديمة.

لكنَّ الحوادث اليوميَّة حادثة لها بداية ضرورة، فإذن هي ليست قديمة، فيلزم أن لا تكون عللها قديمة.

وبصورة أخرى يقال: العلَّة لو كانت دائمة للزم دوام المعلول ضرورة، ولو ثبت استناد كلِّ الموجودات إلى الله تعالى -بواسطة أو لا بواسطة- بأنَّ وجوده تعالى علَّة لوجوداتها؛ فيلزم كون كلِّ الموجودات المعلولة لوجود الله تعالى دائمة لدوام وجود الله تعالى.

ولكنَّ هذا ليس هو الحاصل لأنَّا نشاهد بعضها حادثاً؛ فلزم كون الفرض باطلاً.

(١) معنى هذا السُّؤال أنَّه لا يلزم من ثبوت وجود الواجب أنَّ الممكنات الموجودة مستندة إليه. وجوابه آتٍ.

قلنا: لا نسلِّم؛ وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان لم يصدر منه ما يكون فعله بالاختيار ليفعل تارة ويترك أخرى، فلا يلزم دوام جميع الآثار[١].

أو نقول: إنَّما يلزم ذلك إن لو لم يوجد في الآثار الصَّادرة منه جسم يتحرَّك على سبيل الدَّوام، ويلزم من حركته حدوث الحوادث والتَّغيُّرات، ويكون كلُّ حادثٍ مسبوقٍ مسبوقاً بحادث آخر لا إلى أوَّل، ولا تدوم الحركات الجزئيَّة لكونها غير قابلة للبقاء.

لم قلتم إنَّه ليس كذلك؟ لا بدَّ له من دليل[٢].

ثمَّ نقول: إنَّ جملة ما يفتقر إليه وجود العالم إمَّا أن يكون أزليّاً أو لم يكن؛ وأيّاً ما كان يلزم القول بالأزليَّة.

أمَّا إذا كان أزلياً فلأنَّ العالم حينئذٍ يكون إمَّا واجب الوجود بوجود علَّته أو دائم الوجود؛ لأنَّه لو انتفى الأمران يكون ممكنَ الوجود مع وجود علَّته فيكون موجوداً تارة ومعدوماً أخرى فيكون اختصاص إحدى الحالتين بالوجود دون الأخرى ترجيحاً بلا مرجِّح، وهو محال[٣].

فعُلِمَ أنَّه حينئذٍ يكون إمَّا واجب الوجود بوجود علَّته أو دائم الوجود.

وأيّاً ما كان يلزم القول بالأزليَّة.

---

(١) معنى هذا أنَّه لو كان أحد المعلولات فاعلاً بالاختيار فيجوز أن يُحدِثَ أفعالاً فلا يلزم كون الله تعالى علَّة لكلِّ الموجودات، ولا يلزم كون جميعها قديماً، ويصحُّ كون بعضها حادثاً على هذا القول.

(٢) هذا حاصل قول الفلاسفة بأنَّ الله تعالى علَّة لمعلول قديم وهو علَّة لثانٍ وهكذا إلى أن يكون أحدها علَّة للفلك العاشر الذي يتحرَّك، وتكون حركاته هي أسباب الحركات السَّماويَّة والأرضيَّة.

(٣) معنى هذا أنَّ العالم مستند إلى قديم هو الله تعالى، فإذن علَّة العالم قديمة. والعلَّة لا يجوز أن تكون موجودة من غير وجود معلولها؛ فإذن يستحيل كون الله تعالى موجوداً في وقت لا يكون العالم فيه موجوداً، والله تعالى قديم؛ فالعالم قديم لا بداية له كذلك. ولو كانت العلَّة قديمة مع عدم قدم المعلول للزم أن يكون سبب وجود المعلول شيئاً آخر غير هذه العلَّة وإلا لما كان هناك سبب لحدوث العالم ولزم حدوثه من غير مرجِّح لوقت حدوثه وهو باطل.

وأمَّا إذا لم يكن أزليّاً فلأنَّ بعض ما يفتقر إليه وجود العالم حينئذٍ يكون حادثاً، وذلك الحادث يتوقَّف على حادث آخر، وذلك الحادث يتوقَّف على حادث آخر، فيكون قبل كلِّ حادثٍ حادثٌ لا إلى أوَّل فيلزم القول بأزليَّة العالم ضرورة(١).

شبهة أخرى:

الزَّمان دائم الوجود، ومتى كان كذلك كان العالم أزليّاً.

وإنَّما قلنا إنَّ الزَّمان دائم الوجود لأنَّ كلَّ حادث يسبقه زمان فلا يكون الزَّمان بكلِّيَّته حادثاً.

وإنَّما قلنا إنَّ كلَّ حادث يسبقه الزَّمان لأنَّ كلَّ حادث فعدمه قبل وجوده، وتلك القبليَّة ليست نفس العدم لأنَّ العدم يُعقَل قبل الوجود، ولا كذلك القبليَّة؛ فالقبليَّة ليست نفس العدم، وهي إنَّما توجد على سبيل التَّجدُّد والانقضاء، وهو المراد من الزَّمان.

فكلُّ حادث يسبقه زمان؛ فلا يكون للزَّمان مبدأ حادث وإلا لكان قبله زمان؛ فيكون قبل كلِّ زمانٍ زمانٌ، هذا خُلفٌ.

فالزَّمان ليس له مبدأ؛ فقبل كلِّ زمانٍ زمانٌ لا إلى أوَّل؛ وهو المراد من كون الزَّمان أزليّاً.

وإذا ثبت أنَّ الزَّمان أزليٌّ فلا يكون العالم بجميع أجزائه حادثاً.

الجواب:

أمَّا قوله: «لا نسلِّم أنَّ العالم مستند إلى فاعل بالاختيار أو إلى موجب بالذَّات؛ وإنَّما يكون كذلك إن لو بيَّنتم أنَّه مستند إلى المؤثِّر».

---

(١) أي إنَّا لو قلنا إنَّ للعالم بداية فبدايته لها سبب حادث لما سبق، وسببها الحادث لا بدَّ أن يكون له سبب حادث كذلك؛ فيلزم تسلسل الحوادث قبل كلِّ حادثٍ حادثٌ، فيلزم كون مجموع هذه الحوادث أزليّاً فيلزم قدم العالم.

قلنا: العالم مستند إلى موجود واجب الوجود لذاته؛ لأنَّ مجموع الممكنات المجتمعة في الوجود لا بدَّ لها من علَّة خارجة عنها، والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته - وستأتي هذه المسألة على التَّفصيل-.

أمَّا قوله: «لَمَ قلتم بأنَّه إذا كان مستنداً إلى الموجب بالذَّات يلزم انتفاء أزليَّته ببعض أجزائه دون البعض؟ وإنَّما يلزم ذلك إن لو لم يصدر منه ما يكون فعله بالاختيار ليفعل تارة ويترك أخرى».

قلنا: العالم إذا كان مستنداً إلى الموجب بالذَّات فلا يخلو إمَّا أن يصدر منه ما يكون فعله بالاختيار أو لا يصدر؛ وأيّاً ما كان يلزم من دوامه دوام آثاره.

أمَّا إذا لم يصدر فَلِمَا مرَّ.

وأمَّا إذا صدر فلأنَّه لا يخلو: إمَّا أن يتوقَّف فعله على حادث، أو لا يتوقَّف فعله على حادث[1].

والأوَّل محال؛ لأنَّ تأثيره لو توقَّف على حادث فإمَّا أن يتوقَّف على وجود ذلك الحادث أو على عدمه بعد وجوده [أو لا يتوقَّف].

و[الثَّاني][2] محال؛ لأنَّه لو انتفى الأمران لكان تأثيره مستغنياً عن وجوده فلا يكون متوقِّفاً عليه[3].

فعُلِمَ أنَّه لو توقَّف فإمَّا أن يتوقَّف على وجوده أو على عدمه بعد وجوده.

---

(١) هنا في الأصل: «أو لا يتوقَّف». وكأنَّ موضعها الصَّحيح نهاية الجملة بعدها لمناسبة السِّياق.

(٢) في الأصل: «الأوَّل»، والصَّواب أنَّ الكلام على الثَّاني الذي في القسمة الأولى، وهو أن لا يتوقَّف فعله على حادث. ويظهر أنَّ في العبارة خللاً، والله تعالى أعلم.

(٣) أي لو فرضنا هذا الاحتمال للزم أن لا يكون (أ) متوقِّفاً على (ب) أصلاً، فهو على الحقيقة لا يكون متوقِّفاً على حادث، ولكنَّا فرضناه متوقِّفاً عليه، هذا خلفٌ. ثمَّ هو راجع إلى أنَّه حدوث الشَّيء لا من شيء، وقد سبق تبيان امتناع أن لا يكون لحدوث الحادث سبب للزوم التَّرجيح من غير مرجِّح.

والأوَّل[١] محال؛ لأنَّ تأثيره لو توقَّف على وجود حادثٍ لكان ذلك التَّأثير [و] ذلك الحادث متوقِّفاً على وجود حادث آخر، وهكذا إلى غير النِّهاية.

فيلزم من وجود الحادث اجتماع شرائطه؛ فيلزم اجتماع وجودات الحوادث دفعة واحدة فيلزم اجتماع أمور مترتِّبة بالطَّبع إلى غير النِّهاية[٢].

وكلُّ جملة مركَّبة من آحاد إمكانيَّة فهي مستندة إلى علَّة خارجة عنها، والخارج عن الجملة المركِّبة واجب لذاته؛ فتلك الجملة مستندة إلى واجب الوجود لذاته فيلزم انقطاع التَّسلسل، فلا تكون مرتَّبة إلى غير النِّهاية.

وقد فرضناها مرتَّبة إلى غير النِّهاية، هذا خُلْفٌ[٣].

---

(١) أي كون الحادث متوقِّفاً على وجود حادث قبله.

(٢) معنى هذا أنَّه لو توقَّف وجود الحادث (أ) على وجود الحادث (ب)، فكذلك يكون (ب) متوقِّفاً في وجوده على وجود الحادث (ج) وهكذا، فيلزم تسلسل هذه التَّوقُّفات لا من أوَّل فيلزم اجتماع ما لا نهاية له دفعة واحدة.

واجتماع ما لا نهاية له من الأفراد دفعة واحدة باطل بالاتِّفاق؛ فإنَّ كلَّ مجموع من الأفراد فهو عدد منها، وكلُّ معدود محدود؛ إذن: كلُّ مجموع محدود. واللَّانهاية ليس محدوداً؛ فيلزم أنَّه ليس بعدد، فلا يكون أيُّ مجموع من مجموعات الأفراد الموجودة لا نهاية له، فيلزم امتناع تحقُّق وجود ما لا نهاية له من الأفراد دفعة واحدة.

وبطريقة أخرى يقال: لو كان مجموعٌ لا نهاية لأفراده للزم أن لا ينقص لو أنقصنا منه فرداً لأنَّه لا نهاية له، لكنَّه ينقص لأنَّا أنقصنا ذلك الفرد المعيَّن؛ فيلزم أن يكون المجموع ناقصاً غير ناقص، هذا خلفٌ.

(٣) وهذا وجه آخر في الاستدلال؛ وهو منبنٍ على أنَّ الممكنات في استنادها لا بدَّ أن ترجع إلى الواجب -كما سبق وكما سيأتي مفصَّلاً- فكونها سترجع إلى الواجب يعني أنَّ لها طرفاً متَّصلاً به، وهذا الطَّرف طرف العلِّيَّة، فسلسلة العلِّيَّة تنتهي عند الواجب، فيلزم تناهي المجموع المفروض.

فإذا رجعنا إلى ما الكلام عليه هاهنا يقال إنَّ توقُّف الحادث على حادث سابق عليه سيصل إلى أن يتوقَّف على الواجب، لكنَّ الواجب قديم وليس حادثاً؛ فيلزم توقُّف الحادث على القديم وهو خلاف المفروض هنا فيلزم بطلان المفروض.

والثَّاني[١] أيضاً محال؛لأنَّه لو توقَّف على عدمه لكان المؤثِّر مع عدمه بحالة يجب وجود الحادث؛ فيكون المؤثِّر مع عدم ذلك الحادث بعد وجوده يستلزم العلَّة التَّامَّة لوجود الحادث؛ فيلزم أن لا ينعدم الحادث أصلاً لاستحالة انعدام الأثر مع بقاء علَّته التَّامَّة[٢].

فعُلِمَ أنَّه لا يجوز أن يتوقَّف تأثير المؤثِّر في الأثر على حادث؛ فيلزم من دوام الأثر الموجِب دوام أثره، ومن دوام أثره دوام الأثر الثَّاني وهلمَّ جرّاً.

فيلزم دوام جميع الآثار الصَّادرة عنه؛ فيلزم انتفاء أزليَّة العالم ببعض أجزائه دون البعض[٣].

أمَّا قوله: «إنَّما يلزم ما ذكر إن لو لم يوجد في الآثار الصَّادرة منه جسم متحرِّك على سبيل الدَّوام، ويلزم من حركته حدوث الحوادث».

قلنا: العالم إذا كان مستنداً إلى موجِب بالذَّات فإمَّا أن يصدر منه جسم متحرِّك على سبيل الدَّوام بحيث يلزم من حركته حدوث الحوادث أو لا يصدر.

والأوَّل محال؛ لأنَّ حدوث شيء من الحوادث لو توقَّف على حركة جسم من الأجسام فإمَّا أن يتوقَّف على وجود تلك الحركات أو على عدمها بعد وجودها.

---

(١) أي توقُّف وجود الحادث على عدم الحادث قبله.

(٢) أي إنَّ امتناع هذا الاحتمال بأنَّه لو كان علَّة وجود الحادث (أ) هو انعدام الحادث (ب) للزم أن يكون علَّة (أ) هو شيء يحصل عند انعدام (ب)، وهذا الشَّيء هو عدم (ب) وهو باقٍ لا إلى نهاية لأنَّ (ب) محال أن يرجع، فيلزم أنَّ علَّة (أ) واجب دوامها، فيلزم دوام وجود (أ)، لكنَّه يلزم من هذا أن لا يكون (أ) علَّة لشيء بعدُ -وكذلك كلُّ حادث-، فيلزم أن لا توجد الحوادث بعدُ، لكنَّها تحدث، هذا تناقض.
وكذلك يلزم أنَّه لو كان لا بداية لسلسلة العلل للزم أن يكون الآن موجوداً ما لا نهاية له من الموجودات لأنَّ عللها باقية، وهو باطل.

(٣) أي إنَّه إذ استحال أن يكون علَّة الحادث حادثٌ قبله وتتسلسل يلزم أنَّ العلَّة قديمة، وكما سبق: العلَّة القديمة يلزم معها قدم المعلول، فيلزم قدم كلِّ المعلولات التي علَّتها قديمة، والحاصل حدوثها، فالفرض باطل.

والقسمان باطلان بالطَّريق الذي مرَّ، فلا يجوز أن يصدر منه جسم متحرِّك على سبيل الدَّوام ويتوقَّف على حركاته حدوث الحوادث.

وإذا لم يصدر منه جسم هذا شأنه يلزم من دوامه على تقدير كونه موجباً بالذَّات دوام أثره الأوَّل، ومن دوام أثره الأوَّل دوام أثره الثَّاني وهلمَّ جرّاً.

فيلزم دوام جميع الآثار الصَّادرة منه فيلزم انتفاء أزليَّة العالم ببعض أجزائه دون البعض.

وأمَّا قوله: «إنَّ جملة ما يتوقَّف عليه وجود العالم إمَّا أن يكون أزليّاً أو لا يكون، وأيّاً ما كان يلزم القول بأزليَّة العالم».

قلنا: لِمَ قلتم إنَّ جملة ما يتوقَّف عليه وجود العالم لو لم يكن أزليّاً يلزم أزليَّة العالم؟

قوله: «إنَّ بعض ما يتوقَّف عليه وجود العالم حينئذٍ يكون حادثاً، وذلك الحادث يتوقَّف على حادث آخر؛ ويلزم منه القِدم».

قلنا: لا نسلِّم؛ ولم لا يجوز أن يقال: إنَّ الباري تعالى له إرادة أزليَّة، وتلك الإرادة تقتضي لذاتها أن يحدث منها ترجُّح إيجاد العالم في حالة مخصوصة؛ فيحدث من الإرادة الأزليَّة حدوث ذلك التَّرجُّح، ويتوقَّف ذلك التَّرجُّح على إضافة تعرض لتلك الإرادة، وهي تتوقَّف على حادث آخر، وهكذا إلى غير النِّهاية؛ فلا يلزم منه حدوث أجسام لا أوَّل لها؛ فلا يلزم أزليَّة العالم[1].

---

(١) هذا الجواب مبناه على قول أهل السُّنَّة -ممتازين به عن الفرق جميعاً وأهل الملل- إنَّ الله سبحانه وتعالى فاعل مختار يفعل بمحض إرادته تعالى لا لداعية ولا لغرض، فهو تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [الحج:١٨] و ﴿يَخْلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ [النور:٤٥] و ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾[المائدة:١] و ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء:٢٣].

وهذا التَّفسير الحقُّ لوجود العالم على صورته هذه، فأيُّ تفسير آخر يلزم منه أحد اللُّزومات الباطلة، فمهما فرضنا علَّة ومعلولاً فيلزم إمَّا قدم الكلِّ أو تسلسل الحوادث وكلاهما باطل ضرورة.

أمَّا قوله: «الزَّمان دائم الوجود».

قلنا: لا نسلِّم.

قوله: «إنَّ كلَّ حادث يسبقه زمان».

قلنا: لا نسلِّم

قوله «إنَّ كلَّ حادث فعدمه قبل وجوده، وتلك القبليَّة ليست نفس عدمه».

قلنا: لِمَ قلتم إنَّ القبليَّة إذا لم تكن نفس عدم الحادث تكون وجوديَّة؟ فإنَّ من الجائز أن تكون القبليَّة زائدة على عدم الحادث ولا تكون وجوديَّة[1].

لِمَ قلتم إنَّه ليس كذلك؟ لا بدَّ له من دليل.

* * *

وقول أهل الحقِّ إنَّ الله سبحانه وتعالى له صفة الإرادة القديمة بمعنى أنَّ له تعالى أن يختار ما يشاء من غير أيِّ مرجِّح خارجيٍّ له أو غاية، وقولنا إنَّ الإرادة قديمة معناه أنَّها لا زمان لها فلا تتغيَّر، فالله تعالى مريد قديماً خلق العرش -مثلاً- فيحدث العرش ويحدث بحدوثه الزَّمان. وهو تعالى مريد قديماً بأن تحدث الأرض بعد خلق العرش ثمَّ الجبال بعد خلق الأرض. فهنا يكون بعض الحوادث متوقِّفاً على إرادة الله تعالى أن يكون بعد حادث آخر وهكذا إلى ما لا نهاية له من الحوادث بعد يوم القيامة.

والإضافة التي ذكر الإمام نسمِّيها تعلُّقاً، فالله تعالى متَّصف بصفة الإرادة وهي واحدة متعلِّقة بجميع المرادات، فتتعلَّق إرادته تعالى بإنجاء سيدنا إبراهيم -على نبينا وعليه الصلاة والسلام- من النَّار بتعلُّق، وإهلاك عاد بتعلُّق، وإغراق فرعون بتعلُّق.... وهكذا.

والحقُّ أنَّه لن يصحَّ تفسير العالم بما فيه على ما هو عليه إلا بإثبات الإرادة صفة لله سبحانه وتعالى بأنَّه فاعل مختار لمحض كونه تعالى مريداً.

ولفظ الإمام موهم تسلسل الإضافات من اللَّا بداية، لكنَّ مقصوده أنَّه لا إلى نهاية في المستقبل، ولا إشكال في ذلك لأنَّ للحوادث بداية، ولأنَّ المستقبل ليس موجوداً الآن، ولأنَّ اللَّانهاية لن يوصل إليها أبداً.

(١) معنى هذا أنَّ كون الحادث مسبوقاً أمر اعتباريٌّ حقيقته إضافة وجود شيء إلى وجود شيء آخر، فلو لم يكن هناك شيء آخر فلا قبليَّة للحادث.

وعلى هذا يقول أهل الحقِّ إنَّ العالم له بداية معها بدء الزَّمان، فلا (قبل) لوجود العالم.

المسألة الثَّانية

في أنَّ الوجود نفس الماهيَّة(١)

ذهب الإمام أبو الحسن الأشعريُّ [إلى](٢) أنَّ وجود كلِّ ممكن نفس ماهيَّته الخارجيَّة.

وقالت المعتزلة: إنَّ وجود كلِّ ممكن زائد على ماهيَّته الخارجيَّة.

لنا في المسألة أن نقول: لو كان الوجود زائداً على الماهيَّة الخارجيَّة لزم أحد الأمرين؛ وهو إمَّا خروج المفتقر إليه عن كونه متقدِّماً بالوجود أو كون الماهيَّة موجودة مرَّتين، وكلٌّ واحد منهما ممتنع؛ فيلزم أن لا يكون الوجود زائداً على الماهيَّة الخارجيَّة.

وإنَّما قلنا إنَّه يلزم أحد الأمرين لأنَّ الوجود لو كان زائداً لكان حالًّا في الماهيَّة في الخارج(١) مفتقراً إليها.

---

(١) ماهيَّة الشَّيء هي حقيقته، جاءت من «ما هو».
والاختلاف في هذه المسألة على أنَّ وجود الشَّيء هل هو أمر غير حقيقته أم إنَّ وجود الشَّيء هو حقيقته؟ وعلى هذه المسألة ينبني كثير من الاختلافات في المذاهب.
فالمعتزلة قالوا إنَّ لزيدٍ -مثلاً- حقيقة ثابتة هي غير وجوده، فلذلك التزموا القول بأنَّ المعدوم له ثبوت وشيئيَّة -وهو مناقش في المسألة الثَّالثة-.
أمَّا الفلاسفة فقد قالوا إنَّ الماهيَّة ثابتة، لكنَّهم يفارقون المعتزلة في أنَّ مقصودهم هو الماهيَّات التي هي أمور كلِّيَّة، فماهيَّة زيد هي الإنسانيَّة، وليست هي حقيقته المتعيِّنة، وإنَّما حقيقته المتعيِّنة التي هي هويَّته حاصلة بوجوده. والمعتزلة قصدوا الهُويَّات الشَّخصيَّة للجبل المعيَّن وزيد المعيَّن والقطِّ المعيَّن.
ومن جهة أخرى يقال إنَّ الفلاسفة قالوا إنَّ وجودات الممكنات مغايرة لحقائقها، أمَّا الواجب تعالى فوجوده هو ماهيَّته. والمعتزلة طردوا المغايرة بين وجود الشَّيء وحقيقته في الواجب والممكن. والإمام الشَّيخ الأشعريُّ رضي الله عنه قال إنَّ حقيقة الموجود هي نفس وجوده في الواجب والممكن.

(٢) نقص في الأصل.

وحينئذٍ لا يخلو: إمَّا أن تكون الماهيَّة متقدِّمة على الوجود بالوجود أو لا تكون؛ فإن لم تكن متقدِّمة عليه فهو أحد الأمرين[٢].

وإن كانت متقدِّمة عليه يلزم كونها موجودة مرَّتين وهو الأمر الآخر[٣].

وإنَّما قلنا: إنَّ كل واحد منها ممتنع: أمَّا خروج المفتقر إليه عن كونه متقدِّماً بالوجود فلأنَّ العلم الضَّروري حاصل بأنَّ كلَّ ما يفتقر إليه الشَّيء فهو متقدِّم عليه بالوجود[٤].

وأمَّا كون الماهيَّة موجودة مرَّتين فهو معلوم البطلان بالضَّرورة[٥].

فإن قيل:

لا يجوز أن يكون وجود كلِّ شيء نفس حقيقته لوجوه:

أحدها: أنَّ الوجود مشترك بين سائر الموجودات، والماهيَّة غير مشتركة؛ فلا يكون الوجود نفس الماهيَّة.

---

(١) قوله: «في الخارج» معناه خارج الذِّهن، أي ما هو موجود ثابت بذاته لا بإثبات الذِّهن له انتزاعاً أو اختراعاً.

(٢) أي أحد الأمرين السَّابقين، وهو لزوم أن يكون المفتقر إليه غير موجود.

(٣) حاصل هذا أنَّه لو كان الوجود غير الماهيَّة للزم أن يكون الوجود حاصلاً للماهيَّة عارضاً عليها في الواقع، فوجود الوجود للماهيَّة يلزم منه سبق الماهيَّة للوجود، لأنَّ حصول (س) لـ(ص) هو فرع لوجود (ص)، فيلزم من هذا وجوب أن يتقدَّم (ص) على (س)، فيكون (س) في وجوده مفتقراً إلى (ص).
وفي حالتنا يجب أن تتقدَّم الماهيَّة على الوجود، فيلزم افتقار الوجود في تحقُّقه إلى الماهيَّة. فيستدلُّ الإمام من هذا على المطلوب.

(٤) هذا بأنَّ المفتقر يكون وجوده تابعاً لوجود المفتقر إليه، فإذن يجب أن يكون المفتقر إليه موجوداً، ففرض افتقار الوجود العارض إلى الماهيَّة غير الموجودة هو قول بأنَّ المفتقر إليه غير موجود، فهو باطل.

(٥) أي إنَّه لا معنى للقول بأنَّ شيئاً ما موجود بوجودين، ومع هذا فله لوازم باطلة كأن يلزم من القول بالاثنينيَّة بين الوجودين تغايرهما، لكنَّ الوجود هو الثُّبوت ولا تغاير فيه.

وإنّما قلنا: إنَّ الوجود مشترك بين سائر الموجودات لأنَّ الموجودات كلَّها متشاركة في رفع العدم، ورفع العدم هو الوجود[١]، فالموجودات كلُّها متشاركة في الوجود[٢].

الثَّاني: أنَّ الوجود لو كان نفس الماهيَّة لكان الحكم على السَّواد بأنَّه موجود تارة ومعدوم أخرى حكماً عليه بأنَّه سواد تارة وليس بسوادٍ أخرى، واللَّازم باطل، فالملزوم مثله[١].

---

(١) أي إنَّ ما بين الوجود والعدم هو علاقة تناقض، والنَّقيضان هما ما لا يجتمعان معاً، ولا ينعدمان معاً، فإذا كان أحدهما ثابتاً كان الآخر معدوماً، وإذا كان أحدهما معدوماً فالآخر ثابت. ومَثَلُه كون رقمٍ ما زوجيّاً أو فرديّاً، فهو إن كان زوجيّاً فهو ليس فرديّاً، ولو كان ليس زوجيّاً فهو فرديٌّ ضرورة.
أمَّا الضِّدَّان فهما ما يمتنع اجتماعهما معاً ويمكن انعدامهما معاً. ومَثَلُه اللَّونان الأخضر والأصفر؛ فمحال أن يكون الثَّوب أخضرَ أصفرَ في وقت واحد، ولكنَّه يمكن أن يكون لا أخضرَ ولا أصفرَ في وقتٍ واحد كأن يكون أبيض أو أحمر.

(٢) هذا الوجه بأنَّ وجود (ك) نقيضه هو العدم، والعدم كذلك هو نقيض (ل)، فيلزم أن يكون العدم نقيض وجودَي (ك) و(ل)، فيلزم أنَّ هناك شيئاً مشتركاً بينهما هو الذي انتفى بثبوت نقيضه وهو الوجود. وكذلك محالٌ أن يكون العدم نقيضاً لأشياء كثيرة فهو لا يكون إلا نقيضاً لشيء واحد، فمحال أن يكون الوجود متعدِّداً فهو واحد.
وهنا مقدِّمة ثانية هي أنَّه لو كان (أ) و (ب) موجودين مشتركين بصفة (س) مختلفين بأنَّ (ب) وحده موصوف بصفة (ص)، فاللَّازم أنَّ (س) التي بها الاشتراك بينهما شيء مغاير لـ (ص) التي بها الاختلاف بينهما، وذلك بأنَّ (س) و (ص) قد اجتمعا في (ب) ولم يجتمعا في (أ)، فافتراقهما بأن يكون أحدهما دون الثَّاني هو معنى كونهما شيئين اثنين لا شيئاً واحداً.
والمقدِّمة الثَّالثة هي: كلُّ موجود له حقيقته الخاصَّة وإلا لزم أن تكون حقيقة زيد هي حقيقة عمرو، وحقيقة الكتاب هي حقيقة القلم وهو باطل.
ففي مسألتنا هذه يلزم بناء على ما سبق كون الوجود مشتركاً بين الموجودات، وكون الماهيَّة مختلفة بين كلِّ موجودين، فالنَّتيجة أنَّ الوجود به الاشتراك والماهيَّة بها الاختلاف، فيلزم كون الوجود غيراً للماهيَّة، وهو المطلوب.

الثَّالث: أنَّا نحكم على المثلَّث حالَ الشَّكِّ في وجوده الخارجيِّ بأنَّه مثلَّث ولا نحكم بأنَّه موجود في الخارج، ولو كان المثلَّث نفس الوجود الخارجيِّ لكان محكوماً عليه بأنَّه موجود وغير موجود في حالة واحدة، هذا خُلْفٌ[٢].

الرَّابع: أنَّ وجود السَّواد لا يقبل العدم، والسَّواد يقبل العدم؛ فوجود السَّواد غير السَّواد.

وإنَّما قلنا إنَّ وجود السَّواد لا يقبل العدم لأنَّ القابل يجتمع مع المقبول، ووجود السَّواد لا يجتمع مع العدم.

وإنَّما قلنا إنَّ السَّواد قابل للعدم لأنَّه لو لم يقبل العدم لكان واجباً لذاته، ولو كان كذلك لكان غنيّاً في وجوده عن المحلِّ. هذا خُلف[٣].

الجواب:

أمَّا قوله: «الموجودات كلُّها متشاركة في الوجود».

قلنا: لا نسلِّم.

---

(١) قوله: «واللَّازم باطل، فالملزوم مثله» يعني أنَّ اللَّازم الذي هو كون السَّواد ليس سواداً باطل، فيكون باطلاً -مثلَه- ما يوجِب هذا الباطل وهو كون الوجود هو عين الماهيَّة وهو الملزوم. والوجه ظاهر.

(٢) أي إنَّ لنا أن نتصوَّر حقيقة المثلَّث وإن لم يكن هناك مثلَّث موجود في الحقيقة، فنحكم على شيء من حقيقة هذا المثلَّث بأنَّ مجموع زواياه هو ١٨٠ ٥، فحقيقة هذا المثلَّث ثابتة مع أنَّه غير موجود، فوجوده ليس هو حقيقته.

(٣) حاصل هذا الوجه أنَّ القابل للشَّيء يكون معه عند حصوله له ، فعلى هذا سيلزم أن يكون الشيء مجامعاً ما يقبله.

إذن يقال إنَّ (ي) قابل للعدم بأنَّه سيوصف بالعدم، فسيكون هناك وقت يكون حقيقة (ي) ويكون معه عدمه.

أمَّا وجود (ي) فمحال أن يقبل العدم، وذلك بأنَّه لو قَبل العدمَ للزم أن يكون وجود (ي) حاصلاً في الوقت الذي هو فيه معدوم، فيلزم أن يكون (ي) موجوداً معدوماً معاً، وهو محال.

فإذن ثبت أنَّ وجود (ي) لا يقبل العدم، وحقيقة (ي) تقبل العدم، وما يقبل شيئاً غيرٌ لما لا يقبله؛ إذن وجود الشَّيء غيرٌ لحقيقته.

قوله: «إنَّها متشاركة في رفع العدم، ورفع العدم هو الوجود».

قلنا: لا نسلِّم؛ وهذا لأنَّ رفع العدم أمر هو من لوازم الوجود، والشَّيء الواحد جاز أن يكون من لوازم أمور مختلفة؛ فلا يلزم كون الوجود أمراً مشتركاً بين سائر الموجودات[١].

ولئن سلَّمنا أن الوجود مغاير للماهيَّة من حيث هي هي؛ ولكن لماذا يلزم من هذا كونه مغايراً للماهيَّة الخارجيَّة؟

وهذا لأنَّ الماهيَّة قد تكون ذهنيَّة، وقد تكون خارجيَّة؛ فجاز أن يكون الوجود مغايراً للماهيَّة من حيث هي هي ككونه مغايراً للماهيَّة الذِّهنيَّة، ولا يكون مغايراً للماهيَّة الخارجيَّة.

لِمَ قلتم إنَّه ليس كذلك[٢]؟

وبهذا خرج الجواب عن بقيَّة الوجوه؛ فإنَّها تدلُّ على أنَّ الوجود مغاير لنفس الماهيَّة من حيث هي هي؛ فلا يلزم كونه مغايراً لنفس الماهيَّة الخارجيَّة.

وهذا لأنَّ الوجود عندي نفس الماهيَّة الخارجيَّة، ومغاير للماهيَّة من حيث هي هي.

---

(١) الجواب بأنَّا نقول إنَّ وجود زيد ليس هو نقيض العدم، بل نقول إنَّ العدم هو لازم من انتفاء وجوده، فإنَّ العدم واحد وليس هناك عدم لزيد وعدم آخر لعمرو على الحقيقة، فالنَّقيضان هما وجود زيد وعدم زيد، وحقيقة عدم زيد هو عدم محض، فهو لازم نفي وجود زيد.

فالحاصل أنَّا إذا أثبتنا عدم العدم من لوازم وجودات الموجودات فلا يكون هناك اشتراك في وجودات الموجودات. وإنَّما يكون العدم نقيض لازم الوجود. فلا يلزم الإيراد من أصله.

(٢) هذا جواب بأنَّ لنا أن نحكم بأنَّ هناك للموجود حقيقة وجوده هو هي -ونحن نسمِّيها الهُويَّة-، وهي مفارقة للماهيَّة التي هي ما به تتمايز حقيقة الشَّيء في عقولنا، فالماهيَّة الذِّهنيَّة يمكن أن نتصوَّرها في أذهاننا وإن لم يكن هناك موجود حقيقيّ يتحقَّق بها، ومَثَلُه جبل من ذهب أو بحر من زئبق.

← فهذا الجواب بالتَّفريق بأنَّ ما يُطلق عليه إنَّه حقيقة الشَّيء إمَّا أن يكون هو ما به يُعرف الشَّيء ويُتصوَّر، وهو الماهيَّة الذِّهنيَّة، أو أن يطلق على حقيقة الموجود وهو وجوده، فلا يُشكل القول بهما على أن تكون الماهيَّة أمراً ذهنيّاً فقط غير ثابت إلا في الذهن.

وحكمنا على السَّواد بأنَّه موجود تارة ومعدوم أخرى حكمٌ عليه بأنَّ له صورة في الخارج تارة، وليست له صورة في الخارج أخرى.

وحكمنا على المثلَّث حالة الشَّكِّ في وجوده في الخارج أنَّه ليس بموجود معناه أنَّه ليس له صورة في الخارج.

وحكمنا على السَّواد بأنَّه يقبل العدم حكمٌ عليه بأنَّه يمكن أن لا يصير له صورة في الخارج.

فليس شيء ممَّا ذكرتموه من الوجوه دالًّا على أنَّ الوجود مغاير الماهيَّة الخارجيَّة[1].

* * *

(١) أي إنَّ المتصوَّر إنَّما هو أمر ذهنيٌّ وليس شيئاً خارج الذِّهن؛ فلا يلزم من أنَّا متصوِّرون للسَّواد أو المثلَّث أنَّ حقيقته ثابتة خارج أذهاننا.

المسألة الثَّالثة

في أنَّ المعدوم ليس بشيء

اتَّفق الأكثرون على أنَّ الماهيَّة الممكنة لا تَقَرُّر لها في الخارج حالة العدم خلافاً للمعتزلة.

لنا في المسألة أن نقول: لو كانت متقرِّرة في الخارج حالة العدم يلزم أحد الأمرين؛ وهو إمَّا كون الوجود زائداً على الماهيَّة، أو كون الماهيَّة موجودة معدومة في حالة واحدة.

وكلُّ واحد منهما منتفٍ؛ فيلزم عدم تقرُّر[١] الماهيَّة في الخارج حالةَ العدم.

وإنَّما قلنا إنَّه يلزم أحد الأمرين لأنَّ الوجود حينئذٍ لا يخلو: إمَّا أن يكون زائداً على الماهيَّة الخارجيَّة أو لا يكون؛ فإن كان زائداً فهو أحد الأمرين؛ وإن لم يكن زائداً يلزم كون الماهيَّة موجودة حالة كونها معدومة، فيلزم الأمر الآخر.

وإنَّما قلنا: إنَّ كلَّ واحد منهما منتفٍ؛ أمَّاَ كون الوجود زائداً على الماهيَّة فلِما مرَّ، وأمَّا كون الماهيَّة موجودة ومعدومة في حالة واحدة فهو معلوم البطلان بالضَّرورة[٢].

---

(١) غير بيِّنة في الأصل.

(٢) تحرير هذه المسألة قريب من البداهة، إذ الشَّيء لا يخلو عن أن يكون موجوداً أو معدوماً، فإذا كان ثابتاً فهو ليس معدوماً، فلا يكون إلا موجوداً، والمعتزلة قد فرضوا أشياءَ معدومة ثابتة فيلزمهم الجمع بين الوجود والعدم.

فإن قيل:

الماهيَّة الممكنة متقرِّرة حالة العدم إمَّا في الخارج وإمَّا في الذِّهن، والثَّاني باطل؛ فتعيَّن الأوَّل.

وإنَّما قلنا إنَّ أحد الأمرين لازم لأنَها متميِّزة بعضها عن بعض حالة العدم؛ لأنَّ البياض متميِّز عن السَّواد وإن لم يكن له وجود في الخارج، وكذا سائر الماهيَّات(١).

وكلُّ متميِّز فهو متقرِّر إمَّا في الذِّهن أو في الخارج(٢).

وإنَّما قلنا إنَّه لا تَقَرُّر لها في الذِّهن لأنَّ السَّواد والبياض لو اجتمعا في الذِّهن يلزم اجتماع المتضادَّين في محلٍّ واحد، وهو محال(٣).

وجه آخر: الماهيَّة قبل وجودها محكوم عليها بأنَّها ممكنة الوجود، ومتى كان كذلك كانت متقرِّرة في الخارج.

وإنَّما قلنا إنَّها محكوم عليها بأنَّها ممكنة الوجود لأنَّه لو لم يكن كذلك لكانت محكوماً عليها إمَّا بوجوب الوجود أو بامتناع الوجود.

والأوَّل باطل؛ وإلا لكانت موجودة دائماً.

---

(١) أي إنِّي أقدر على أن أتصوَّر الأشياء المتغايرة وإن لم تكن موجودة، كتصوُّري الآن نهراً من عسل -لو غُضَّ النَّظر عن كونه في الجنَّة الآن- و جبلاً من ذهب وبحراً من زئبق، ففي تصوُّري أميِّز بين النَّهر والجبل والبحر وإن لم يكن أيٌّ منها موجوداً.

(٢) لأنَّ العدم لا تمايز فيه، فما هو متمايز فليس معدوماً.

(٣) فإذا ثبت أنَّ الماهيَّات ثابتة حالةَ العدم فإمَّا أن يكون ثبوتها في الذِّهن وحده أو في ثبوت حقيقيٍّ خارج الذِّهن لكنَّه ليس ثبوت الوجود.

وهنا مقدِّمة ثانية هي أنَّ اجتماع الضِّدَّين محال، ومثاله أن يتَّصف الثَّوب بالأبيض والأسود في الوقت الواحد، وهو محال بالضَّرورة.

فعلى هذا يقال: محال أن يكون ثبوت الماهيَّات في الذِّهن؛ إذ لو كانت ثابتة في الذِّهن للزم أن يكون حضور ماهيَّة البياض في عقلي مع حضور ماهيَّة السَّواد، فيلزم اجتماع الضِّدَّين في محلٍّ واحد.

فالماهيَّات لها ثبوت، وهو ليس في الذِّهن؛ فهو في الحقيقة والخارج.

والثَّاني باطل؛ وإلا لزم انقلاب الشيء من الإمكان الذَّاتيِّ إلى الامتناع الذَّاتيِّ[١]، وهو محال.

فعُلِم أنَّها محكوم عليها بالإمكان، والإمكان زائد عليها لأنَّه متأخِّر في التَّعقُّل، والمتأخِّر في التَّعقُّل لا يكون نفس الماهيَّة ولا داخلاً فيها[٢]؛ فهو أمر موجود في الخارج لأنَّه متميِّز عن الامتناع الذي هو عدم محض، فلو كان عدميّاً لحصل الامتياز في العدمات[٣].

وإذا كان كذلك كانت الماهيَّة الممكنة متقرِّرة في الخارج حالة العدم، وإلا كانت الصِّفة حاصلة في الخارج منفكَّة عن الموصوف، هذا خُلف[٤].

---

(١) معنى الانقلاب المحال هو أن يصير الواجب ممكناً أو الممكن محالاً أو المحال ممكناً... في واحد من هذه التَّقاليب، وجهة الإحالة أنَّ ما حكمنا عليه بأنَّه واجب -مثلاً- فحكمنا عليه لذاته، فما دامت ذاته هي ذاتَه فمحال إلا أن يكون واجباً، وكذا الممكن والمحال؛ فالحكم الذَّاتيُّ ثابت للذَّات ما كانت، لأنَّ مبنى الحكم الذَّاتيِّ إنَّما هو راجع إلى مبدأ عدم التَّناقض، وهذا المبدأ لا يتخلَّف. إذن الحكم الذَّاتيُّ لا ينقلب إلى غيره.

(٢) أي إنَّ إدراكنا لإمكان الماهيَّة شيء آخر مغاير لنفس الماهيَّة، إذ يمكن أن ندرك الماهيَّة دون إدراك إمكانها.

(٣) فإذ كان إمكان الماهيَّة شيئاً آخر غير الماهيَّة فهو إمَّا موجود أو معدوم، محال أن يكون معدوماً لأنَّ المعدوم هو قسيمه الذي هو الامتناع، فما كان نقيضاً للمعدوم فهو موجود. إذن: الإمكان شيء موجودٌ ثابت.

وكذلك: لو كان الإمكان أمراً عدميّاً لاستحال أن يكون متمايزاً عن الامتناع لأنَّه معدوم، والعدم لا تمايز فيه؛ إذن هو موجود.

(٤) فإذ قد ثبت أنَّ إمكان الماهيَّة أمر موجود فيلزم أن تكون الماهيَّة نفسها موجودة متحقِّقة، إذ الصِّفة الموجودة لا تكون إلا صفة لشيء موجود، فالمعدوم لا يتَّصف بالموجود.

وهذا لأنَّ الصِّفة مفتقرة في وجودها إلى الموصوف، فالصِّفة إنَّما توجد في محلٍّ ولا توجد بذاتها، فمحال أن يكون بياض إلا لأبيض، ولا حركة إلا لمتحرِّك، ولا علم إلا لعالم.

إذن: إذا كانت الصِّفة موجودة فلا بدَّ أن يكون الموصوف بها موجوداً كذلك.

الجواب:

أمَّا الأوَّل[١]؛ قلنا: لا نسلِّم أنَّ الماهيَّات لا تقرُّر لها في الأذهان حالة العدم[٢].

قوله: «إنَّ السَّواد والبياض لو اجتمعا في الذِّهن يلزم اجتماع المتضادَّين في محلٍّ واحد».

قلنا: لا نُسَلِّم؛ وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان السَّواد الذِّهنيُّ مضاداً للبياض الذِّهنيِّ، وهذا لأنَّ التَّضادَّ بين السَّواد والبياض إنَّما يحصل في الخارج لاستحالة حصولهما في محلٍّ جسمانيٍّ، وأمَّا في الذِّهن فلا[٣].

أمَّا قوله: «إنَّ إمكان الماهيَّة أمر وجوديٌّ».

قلنا: لا نُسَلِّم.

قوله: «إنَّه متميِّز عن الامتناع؛ فلو كان عدميّاً لحصل الامتياز في الأعدام».

قلنا: لا نسلِّم؛ وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان الامتناع متميِّزاً عنه في الخارج؛ وليس كذلك. وهذا لأنَّ الامتناع والإمكان اعتبارات ذهنيَّة لا تحقُّق لها في الخارج، وتمايزها في الأذهان دون الأعيان[٤].

لِمَ قلتم إنَّه ليس كذلك؟ لا بدَّ له من دليل.

---

(١) أي الإيراد بأنَّ الماهيَّة تتصوَّر في حال عدمها فتكون متقرِّرة حال عدمها.

(٢) أي إنَّ تقرُّر الماهيَّات إنَّما هو في الأذهان، ولا يُمنع ذلك لما سيأتي.

(٣) أي إنَّ اجتماع صورة البياض والسَّواد في الذِّهن لا يلزم منه اجتماع الضِّدَّين الباطل؛ فإنَّ بطلان هذا إنَّما يكون للموصوف، أمَّا كون الذِّهن متصوِّراً للبياض والسَّواد فلا يكون به الذِّهن متَّصفاً بهما، فلا مانع من اجتماعهما.

فالإمام يجيب بأنَّ السَّواد الذِّهنيَّ إنَّما هو صورة علميَّة لدى العقل وليس صفة للعقل، والصُّور العلميَّة لا تعارض فيما بينها لأنَّ كلًّا منها معلوم، واجتماع المعلومات لا إشكال فيه.

(٤) أي إنَّه كما أنَّ الماهيَّات مدركة في الأذهان فقط دون أن يكون لها أيُّ ثبوت خارج الذِّهن فكذا الاعتباريَّات كالإمكان والامتناع وغيرها، ليس أيٌّ منها موجوداً، والتَّمايز بينها بتصوُّر الذِّهن فقط. فلا يلزم وجود إمكان الماهيَّة فلا يلزم ثبوتها.

المسألة الرَّابعة

في إثبات العلم بالصَّانع تعالى

برهانه أن نقول: وُجِدَ ملزوم وجود العلم؛ فثبت العلم بالصَّانع[١].

وإنَّما قلنا: إنَّه وجد الملزوم لأنَّا لا نشكُّ في وجود موجود[٢]، ووجوده ملزوم لوجود العلم بالصَّانع؛ لأنَّ ذلك الموجود إمَّا أن يكون واجباً لذاته أو ممكناً لذاته[٣]، وأيّاً ما كان يلزم وجود الملزوم.

أمَّا إذا كان واجباً لذاته فظاهر[٤]، وأمَّا إذا كان ممكناً لذاته فلأنَّه حينئذٍ يفتقر إلى مؤثِّر[٥]، وذلك المؤثِّر إن كان متأخِّراً لزم الدَّور[٦]، وهو محال.

---

(١) في هذه المسألة ليس الخلاف مع الفلاسفة فإنَّهم يثبتون وجود الله تعالى، وإنَّما هو مع الملحدين. ومن جهة أخرى هو خلاف مع الحشويَّة؛ فإنَّ منهم من يقول إنَّ العقل غير قادر على إثبات أنَّ الله تعالى موجود، فيلجأون إلى أن يقولوا إنَّ وجوده تعالى معلوم بالفطرة ادِّعاءً منهم.

(٢) فالمقدِّمة الأولى أنَّه لا يمكن لأحد أن ينكر وجود موجود، فإنَّ المشاهدة ضروريَّة بوجود المحسوسات على الأقلِّ.

فإن تنطَّع أحدهم وقال: ربما تكون محسوساتنا أوهاماً وأحلاماً فلا يلزم وجود موجود أصلاً.

أجيب بأنَّه بهذا يثبت وجود هذه الأوهام والأحلام، فلو لم يثبت موجوداً إلا هي استخدمنا الدَّليل فيها في إثبات وجود الله تعالى.

(٣) فإنَّ أيَّ مذكور لا يخلو من أن يكون واجباً أو ممكناً أو محالاً، والمحال لا يوجد؛ فالموجود إمَّا واجب أو ممكن.

(٤) فإنَّ القول بوجود موجود واجب الوجود هو المطلوب.

(٥) فإنَّ الممكن إذا وُجِدَ فإنَّه لا يكون موجوداً لذاته؛ فإنَّ الممكن ما لا يستحقُّ لذاته الوجود ولا العدم، فإن كان موجوداً فلا يكون إلا موجوداً بغيره.

(٦) الدَّور -نسمِّيه الدَّور القبليَّ- هو استناد الممكن في وجوده على ما يستند على وجوده، وهو باطل.

وحاصله أن يكون ممكنٌ (أ) محتاجاً في إيجاده إلى ممكن آخر (ب)، وأن يكون (ب) محتاجاً في إيجاده إلى (أ)؛ فيلزم أنَّ وجود (أ) مشروط بوجود (ب)، ووجود (ب) مشروط بوجود (أ)، فيلزم من هذا أن يكون (أ) محتاجاً إلى نفسه ليكون موجوداً، فيكون (أ) كافياً في وجود نفسه ويلزم أنّه لا يفتقر. لكنَّ المفروض أنَّ (أ) مفتقر إلى (ب) الذي هو غيره، هذا خلفٌ. وقد قلنا كذلك إنَّ (أ) ممكن وليس واجب الوجود، ولكنَّ النَّاتج هنا أن يكون غير مفتقر إلى غيره، وغير المفتقر في وجوده إلى غيره هو الواجب؛ فينتج أن يصير الممكن واجباً وهو باطل.

وقد عُلِمَ قبلُ أنَّ المفتقَر إليه لا بدَّ أن يسبق المفتقِر، فلو كان الدَّور حاصلاً للزم أن يكون (أ) قد سبق نفسه في وجوده، فيكون موجوداً قبل أن يكون موجوداً، وهو باطل بداهة.

وقد يكون الدَّور المفروض بسلسلة أكبر؛ فيقال مثلاً إنَّ علَّة (أ) هي (ب)، وعلَّة (ب) هي (ج)، وعلَّة (ج) هي (د)، وعلَّة (د) هي (أ)، فهنا كذلك يلزم أن يكون كلُّ واحد من أفراد هذه الحلقة مسبوقاً بنفسه، وأن يكون مكتفياً بنفسه مع أنَّه مفتقر إلى غيره.

وليُضرَب مثالان عمليّان للتنبيه على أنَّ بطلان الدَّور ضروريٌّ بديهيٌّ:

الأوَّل: لو قلتُ لك: لن أعطيك القلم إلا إن أعطيتني الورقة، وتقول لي: لن أعطيك الورقة إلا إن أعطيتني القلم.

فينتج أنَّا إذا ما بقينا على ما اشترطنا فلن أعطيك شيئاً ولن تعطيني شيئاً.

الثَّاني: إذا جاء مجلسَنا زيدٌ وعمروٌ لا يعرفهما منَّا أحد، وقال زيد: احترقت داري. فلِنصدِّقَ زيداً سألنا أن مَن يشهد بصدق زيد؟ فيجيب عمرو بأنَّه يشهد بذلك. فلِنعتبرَ شهادة عمرو سألنا أن مَن يشهد لنا بأنَّ عَمْراً صادق؟ فيجيب زيد بأنَّه يشهد بصدق عمرو. فما لم يشهد لأحدهما من غيرهما فلن يلزمنا أن نصدِّق منهما أحداً.

والخلاصة أنَّ الدَّورَ حلقةٌ مفروضة من الشُّروط المستند بعضها على بعض -شرطان أو أكثر-، فلو تحقَّق أيٌّ من أجزاء هذه الحلقة وجب تحقُّق باقي الأجزاء، ولكنَّ سبب أيِّ جزء منها إن لم يكن من غيرها فلن يكون أيٌّ منها موجوداً.

فهنا ننتقل إلى الكلام على الدَّور المعيِّ، وهو أن يكون (أ) و (ب) مفتقران في وجوديهما إلى (ج)، ولكنَّهما لا يوجدان إلا معاً؛ فلو عُدِمَ أحدهما انعدم الآخر. وليس يلزم الباطل على هذا لأنَّ افتقاريهما في إيجاديهما إنَّما هو إلى غيرهما.

ومثاله الجسم وصفته؛ فإنَّ الجسم لا يكون موجوداً إلا وهو موصوف بلون وحركة أو سكون وغير ذلك، وصفات الشَّيء لا تكون إلا بوجوده. فعلى هذا يكون من شرط وجود الجسم أن يكون موصوفاً،

وإن كان متقدِّماً عليه فإمَّا أن يكون واجباً لذاته أو ممكناً؛ فإن كان واجباً لذاته لزم عنه المطلوب.

وإن كان ممكناً لذاته افتقر إلى مؤثِّر آخر، ولا بدَّ من الانتهاء إلى موجِد واجب الوجود لذاته وإلا لزم التَّسلسل[1]، وهو محال لوجهين:

ومن شرط كونه موصوفاً أن يكون موجوداً. فهذا الدَّور حاصل مع كون الجسم وصفاته مخلوقات الله سبحانه وتعالى، فهذا الدَّور إذن ليس بأنَّ كلَّ واحد الفردين محتاج في إيجاده إلى الفرد الآخر، ولكنَّهما محتاجان في إيجادهما إلى شيء آخر هو فعل الله تعالى.

(١) التَّسلسل هو بأن يكون علَّة (أ) هي (ب)، وعلَّة (ب) هي (ج)، وعلَّة(ج) هي (د)، وعلَّة(د) هي (هـ)، وهكذا لا إلى نهاية.

وحاصله شروط واحد منبنٍ على ثانٍ والثَّاني على ثالث وهكذا...

وإبطال التَّسلسل بطرق كثيرة، ولكن يمكن أن يقال إنَّ بطلانه معلوم بالبداهة؛ فإنَّ تسلسل العلل والمعلولات يلزم منه أن يكون الآن عدد لا نهاية له من العلل قد حصل لا من أوَّل، ولكن لو حصل ما لا نهاية في الماضي لوجب أن يكون قد حصل في الماضي كلُّ شيء، ولكنَّ ما في المستقبل لم يحصل بعدُ؛ فإذن لم يحصل ما لا نهاية له، فإذن محال أن يكون قد مرَّ ما لا نهاية له، فعلى هذا يمتنع الفرض بتسلسل العلل من أصله.

أمَّا أن تكون الحوادث لا إلى نهاية في المستقبل فلا يلزم منه باطل، إذ الذي في المستقبل ليس موجوداً، بل هو مقدَّر، فالحوادث في كلِّ آن زمانيٍّ لها نهاية كما أنَّ لها بداية.

وبالمثال يقال إنَّ التَّسلسل الباطل كأن أقول لك: لن أعطيك كتاباً إلا وقد أعطيتك كتاباً قبله، ولن أكون قد أعطيتك الكتاب السَّابق إلا وقد كنت قد أعطيتك واحداً قبله... وهكذا لا من أوَّل.

أمَّا الذي في المستقبل بأن أقول لك إنِّي أعطيك الآن كتاباً، وفي الغد أعطيك آخرَ، وبعده آخر.... وهكذا لا إلى آخِر.

فالفرق بين المثالين بيِّن، ومن لم يفرِّق بينهما فهو متعمِّدٌ المغالطة، فإنَّ المثال الأوَّل بأنَّ الإعطاء السَّابق علَّة للإعطاء اللَّاحق، فتكون العلَّة الحقيقيَّة لا من أوَّل، أو يقال إنَّ المثال الأوَّل ترتيب الأشياء لا من أوَّل، فيلزم أن كون بعضها علَّة لبعض.

أمَّا المثال الثَّاني فترتيب للإعطاء بعد تحقُّق واحد هو أوَّل سبب للتَّرتيب، فلا يكون محالاً.

أحدهما: أنَّه لا يخلو؛ إمَّا أن يكون بين المعلول المعيَّن وبين كلِّ واحد من آحاد ما هو علَّة له علل متناهية، أو لا يكون؛ فإن لم يكن كان بينه وبين علَّة من علله علل غير متناهية؛ فما لا يتناهى محصور بين حاصرين، هذا خُلف.

وإن كان بينه وبين كلِّ ما هو علَّة من علله علل متناهية فليست العلل مترتِّبة إلى غير النِّهاية[1].

---

(١) توضيح هذا الدَّليل بتقديم مقدِّمة، وهي أنَّه لو كان (س) معلولَ (ص)، و(ص) معلول (ع)؛ فإنَّ (ص) الذي هو علَّة (س) هنا لا يكون علَّة لوجوده إلا بوجود (ع)، إذن علَّة (س) الحقيقيَّة هي (ع) وهي التي يقال إنَّها العلَّة البعيدة، ويقال إنَّ العلَّة القريبة لـ (س) هي (ص).

ثمَّ يقال هاهنا: فلنفرض (أ) فرداً من أفراد سلسلة علل ومعلولات لا نهاية لها، فعلَّة (أ) القريبة هي الفرد الذي فوقه، وعلَّته الحقيقيَّة إمَّا فرد من الأفراد أو لا.

محال أن يكون علَّته الحقيقيَّة غيرُ واحد من الأفراد؛ فإنَّ علَّة الموجود لا يكون إلا موجوداً، والمعلول موجود، فالعلَّة موجودة، ولو كان التَّسلسل حاصلاً للزم أن يكون علَّة (أ) الحقيقيَّة غير حاصلة، وهو باطل.

فيبقى أن يكون علَّة (أ) فرد موجود من أفراد السِّلسلة فلنسمِّه (ي)، فـ (ي) إمَّا أن يكون بينه وبين (أ) عدد لا نهاية له من الأفراد أو أن يكون بينهما عدد محدود من الأفراد.

لو كان بينهما عدد لا نهاية له من الأفراد للزم أن يكون ما لا نهاية له محصوراً من جهتيه، والمحصور من الجهتين متناهٍ ضرورة.

فيلزم أنَّ بينهما عدد محدود من الأفراد؛ فتكون السِّلسلة كلُّها محدودة.

وطريقة الإمام هنا بتوجيه آخر بأنَّ النَّظر إلى كلِّ علَّة من علل (أ)، ولا بدَّ أن يُسلَّم أنَّ جميع العلل بينها وبين (أ) أفراد متناهية. إذن: لا محال أن تكون علَّة من علل (أ) لا في نهاية، إذن السِّلسلة كلُّها متناهية، وهو المطلوب.

فإن قيل: لِمَ لا يكون علَّة (أ) الحقيقيَّة هي تسلسل السِّلسلة لا الأفراد؟

أجيب بأنَّ هذا يرجع إلى أنَّ علَّة الموجود شيء غير موجود وهو محال بداهة؛ إذ السِّلسلة ليست إلا مجموع الأفراد فليس فيها غير الأفراد، فليس تسلسل الأفراد شيئاً موجوداً.

الثَّاني: أنَّه لو تسلسلت الممكنات إلى غير النِّهاية لكانت الجملة المركَّبة منها ممكنة[١] فلها مؤثِّر؛ والمؤثِّر في الجملة من حيث هي جملة ومجموع إمَّا أن يكون نفس ذلك المجموع أو أمراً داخلاً فيه، أو أمراً خارجاً عنه.

والأوَّل باطل؛ لأنَّ المؤثِّر يجب تقدُّمه على الأثر، والمجموع من حيث هو مجموع لا يتقدَّم على نفسه[٢].

والثَّاني[٣] أيضاً باطل؛ لأنَّ المؤثِّر في المجموع لو كان داخلاً فيه لكان مؤثِّراً في نفسه، لأنَّ المؤثِّر في المجموع لا بدَّ أن يكون مؤثِّراً في كلِّ جزء منه.

فالمؤثِّر في المجموع خارج عنه.

والخارج عن جملة الممكنات واجب لذاته[٤]؛ فيلزم انقطاع التَّسلسل على تقدير التَّسلسل، والتَّسلسل باطل؛ فلا بدَّ من الانتهاء إلى موجود واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب.

---

(١) أي إنَّا لو فرضنا سلسلة ممكنات لا من أوَّل فإنَّ السِّلسلة نفسها غير ممتنعة العدم لذاتها فليست واجبة، فإنَّه لا تناقض في العقل بفرض عدمها جميعاً، ولا تناقض في العقل بأن تكون هناك سلسلة ثانية مثلها وثالثة وهكذا، إذن السِّلسلة المفروضة لا تكون إلا ممكنة.

(٢) الأوَّل هو أن يكون المجموع هو المؤثِّر في نفسه، وظاهر أنَّه دور للزوم أن يسبق المجموع وجود نفسه وهو باطل.

(٣) هو أن يكون فرد من أفراد المجموع علَّة للمجموع. عبَّر عنه الإمام بكون المؤثِّر في المجموع «أمراً داخلاً فيه».

(٤) لأنَّ الموجود لا يكون إلا واجباً أو ممكناً، وثبت هنا وجود موجود ليس ممكناً، فهو واجب.

فإن قيل:

على الوجه الأوَّل[١]: لا نسلِّم أنَّه إذا لم يكن بينه وبين كلِّ ما هو علَّة من علله عللٌ متناهية كان بينه وبين علَّة من علله عللٌ غير متناهية. وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان العلل مجتمعة في الوجود؛ فلم قلتم إنَّها مجتمعة؟

ولِمَ لا يجوز أن يقال: إنَّ المؤثِّر إذا أوجد المعلول انعدم، وصار الأثر بعد وجوده غنيّاً عن المؤثِّر[٢]؟

ولئن سلَّمنا ذلك؛ ولكن لِمَ قلتم إنَّه إذا كان بينه وبين كلِّ ما هو علَّة من علله علل متناهية لم تكن العلل مترتِّبة إلى غير النِّهاية؛ فإنَّ من الجائز أن يكون بينه وبين كلِّ ما هو من علله عللٌ متناهية، ويكون مجموع العلل غير متناهية[٣].

وأمَّا الوجه الثَّاني فلا نسلِّم أنَّ المؤثِّر لا يجوز أن يكون داخلاً.

قوله: «إنَّ المؤثِّر لو كان داخلاً لكان مؤثِّراً في نفسه؛ لأنَّ المؤثِّر في المجموع مؤثِّر في كلِّ جزء منه».

قلنا: لا نسلِّم؛ وهذا لأنَّ الجملة المركَّبة من الواجب لذاته وسائر الموجودات ممكنة لذاتها لافتقارها إلى الأجزاء، والمؤثِّر في المجموع داخل في تلك الجملة وهو الواجب لذاته[٤].

---

(١) أي أنَّ ما بين كلِّ فرد من أفراد السِّلسلة وكلِّ واحد من علله عدد محدود من الأفراد.

(٢) الإيراد هنا بأن لو قلنا إنَّ السِّلسلة من أفراد توجد وتُعدم فلا يكون موجوداً ما لا نهاية له في الوقت الواحد، فلا يلزم الاستدلال من أصله؛ إذ هو منبنٍ على لزوم وجود ما لا نهاية له بين فردين.

(٣) أي إنَّ فرض التَّسلسل لا يلزم منه أن يكون بين فردين من السِّلسلة ما لا نهاية له من الأفراد، بل كلُّ فرد فبينه وبين ما قبله أفراد معدودون، فتزيد المسافة بين الأفراد بواحد ثمَّ اثنين ثمَّ ثلاثة وهكذا... فلن تصل المسافة إلى ما لا نهاية له مع أنَّ السِّلسلة لا نهاية لها.

(٤) أي إنَّ الموجود الآن هو الواجب -وهو الله تعالى- والممكن -وهو العالم بأجزائه-، فهنا مجموعٌ هو مجموع الموجودات من الواجب والممكن، والواجب هو الذي صدرت منه الممكنات، فيكون المجموع مُسبَّباً عن بعضه ضرورةً.

الجواب:

أمَّا قوله: «لِمَ قلتم إنَّه إذا لم يكن بينه وبين كلِّ ما هو علَّة من علله عللٌ متناهية كان بينه وبين علَّة من علله عللٌ غير متناهية».

قلنا: لأنَّ العلل والمعلولات مجتمعة في الوجود وإلا لبقي الممكن مترجِّحَ الوجود بذاته بلا علَّة موجودة، وما يترجَّح وجوده على عدمه بذاته فليس ممكناً لذاته؛ فالممكن لذاته ليس ممكناً لذاته، هذا خُلف[1].

وإذا كانت العلل مجتمعة في الوجود ولا يكون بين المعلول وبين كلِّ ما هو علَّة له عللٌ متناهية كان بينه وبين علَّة من علله عللٌ غير متناهية؛ فما لا يتناهى محصور بين حاصرين، هذا خُلف.

وأمَّا قوله: «فلم قلتم إنَّه إذا كان بينه وبين كلِّ ما هو علَّة له عللٌ متناهية لم تكن العلل مترتِّبة إلى غير النِّهاية».

قلنا: لأنَّ المجموع يستلزم كلَّ واحد من آحاد العلل[2]، وصدق أنَّ بين المعلول وبين كلِّ واحد من آحاد علله -أيَّ واحد كان- عللٌ متناهية؛ فمجموع العلل متناهٍ[3]؛ فلم تكن العلل مترتِّبة إلى غير النِّهاية.

أمَّا قوله على الوجه الثَّاني: «لا نسلِّم أنَّ المؤثِّر لا يجوز أن يكون داخلاً».

فعلى هذا لا يمتنع أن يكون سبب المجموع بعضه.

(١) الجواب عن الإيراد بانعدام المؤثِّر بعد تأثيره هو بأنَّ المعلول لو فرضناه موجوداً من غير وجود علَّته للزم إمَّا أن يكون وجوده من غير علَّة أو أن يكون كافياً في وجود نفسه.

الاحتمال الأوَّل وهو أن لا يكون لوجوده علَّة يلزم منه التَّرجيح من غير مرجِّح، وهو باطل ضرورة.

والاحتمال الثَّاني وهو اكتفاء المعلول في وجوده بنفسه يناقض أنَّه محتاج أصلاً، وغير المحتاج في وجوده إلى غيره هو الواجب، ولكنَّا فرضنا هذا الفرد معلولاً محتاجاً ممكناً، فهنا التناقض.

(٢) فلو نقص واحد من العلل لم يكن هذا المجموع متحقِّقاً، فلزم وجود جميعها، فيثبت الإلزام السَّابق.

(٣) في الأصل: «متناهية»، والصواب المثبت.

قلنا: لأنَّ المراد من المؤثِّر هو العلَّة التَّامَّة لتحقُّق المجموع، وكلُّ ما هو داخل في المجموع ليس علَّة تامَّة لتحقُّق المجموع لتوقُّف المجموع على كلِّ واحد من الأجزاء[١].

ولقائل أن يعود ويقول[٢]: لم لا يجوز أن يكون المؤثِّر التَّامُّ هو الأجزاء كلَّها كما أنَّ المجموع المركَّب من الواجب لذاته وسائر الموجودات له مؤثِّر تامٌّ وهو الأجزاء كلُّها، وكذا سائر الحقائق المركَّبة؛ فإنَّ المؤثِّر التَّامَّ في المجموع الحاصل من أجزائه هو الأجزاء كلُّها[٣].

وجوابه أن نقول: إنَّا نعلم بالضَّرورة أنَّ كلَّ جملة مركَّبة من آحاد كلُّ واحد منها ممكن لذاته فإنَّها محتاجة إلى علَّة خارجة عنها، والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته[٤].

---

(١) أي إنَّ الجواب عن الإيراد بالمجموع من الواجب والممكنات أنَّ المجموع مفتقر إلى أجزائه جميعاً، إذ لو نقص أيُّ فرد منه لم يحصل هذا المجموع، وعليه لا يكون الاعتراض بأنَّ العلَّة التَّامَّة بعض المجموع، لأنَّه مفتقر في وجوده إلى الأجزاء الأخرى.

(٢) أي بان يعترض ويورد على استدلال الإمام.

(٣) هذا اعتراض على التَّقسيم السَّابق بأنَّ مجموع الممكنات محتاج فإمَّا إلى نفسه أو بعضه أو خارج عنه، وجهة الاعتراض أنَّ أجزاء المجموع كلِّها ليست نفس المجموع، وعليه يقال إنَّ المجموع مستند إلى أجزائه جميعاً، وبعضها مستند إلى بعض، فلا حاجة إلى القول بوجود الواجب.

(٤) أي إنَّ الحاصل أنَّا مهما فرضنا سلسلة من ممكنات فالسِّلسلة بكلِّيَّتها محتاجة إلى شيء خارج عنها لأنَّ علَّتها التي هي أجزاؤها ليست علَّتها الحقيقيَّة.

فإنَّ هنا ما يُسمَّى بأقسام العلَّة؛ فالعلَّة فاعليَّة أو مادِّيَّة أو صوريَّة أو غائيَّة.

فالفاعليَّة هي المؤثِّر في وجود المعلول كتأثير النَّجَّار في وجود الكرسيِّ -عادة-، والمادِّيَّة مادَّة المعلول التي لولاها لما كان، ومثاله مادَّة الكرسيِّ من خشب، والصُّوريَّة صورة هذا المعلول الذي يستحيل وجوده دونها كشكل الكرسيِّ، والغائيَّة الغاية التي لأجلها صنع النَّجَّار هذا الكرسيَّ.

فنعود إلى المقصود ليقال: العلَّة المادِّيَّة للمجموع هو مجموع الأفراد جميعاً، ولكنَّ هذا لا يُغني عن وجود العلَّة الفاعليَّة للمجموع لأنَّ كلَّ فرد محتاج إليها منفرداً، والمجموع محتاج إليها منفرداً.

فالمجموع محتاج إلى أجزائه لوجوده، ومحتاج إلى فاعله -تعالى- في إيجاده.

والتَّعويل على الحجَّة الأولى التي قرَّرناها في إثبات الصَّانع، وإنَّما ذكرنا الحجَّة الثَّانية ليُعرف ما فيها من البحث الدَّقيق[1].

* * *

ولا يرد المجموع المركَّب من الواجب والممكن لأنَّ كلَّ فرد من الأفراد الممكنة جزء علَّته المادِّيَّة، والواجب علَّته الفاعليَّة. وهذا الفرق يمنع الإيراد.

(١) أي إنَّ الإمام يرى أنَّ الدَّليل الأوَّل أقوى؛ فإنَّه متوقِّف على مقدِّمات قليلة مقارنة بالدَّليل الثَّاني، بل إنَّ الأوَّل يكاد يكون تنبيهاً على أمر بديهيٍّ، وذلك بأنَّ ما لا نهاية له لا تحقُّق فيه، والعلِّيَّة مبناها على التَّحقُّق فمحال أن تكون لا نهاية لها.

المسألة الخامسة

في أنَّ وجود الباري نفس حقيقته

ذهب الإمام أبو الحسن الأشعريُّ إلى أنَّ وجود الباري نفس حقيقته خلافاً للمعتزلة.

لنا وجوه:

أحدها: ما مرَّ من [أنَّ][1] وجود الممكنات غير زائد على حقائقها الخارجيَّة[2].

الثَّاني: لازمة كون الوجود زائداً على الحقيقة منتفية؛ فلا يكون وجوده زائداً على حقيقته.

وإنَّما قلنا إنَّ اللَّازمة منتفية لأنَّ من لوازم كون الوجود زائداً على حقيقته أن لا يكون الواجب لذاته واجباً لذاته؛ لأنَّه لو كان واجباً لذاته أيضاً فإمَّا أن يكون الواجب لذاته حقيقته أو وجوده أو المركَّب منهما، والأقسام بأسرها باطلة.

أمَّا الأوَّل: فلأنَّ حقيقته محتاجة في كونها موجودة إلى الوجود، وكلُّ ما هو محتاج في كونه موجوداً إلى غيره فهو ممكن لذاته.

وأمَّا الثَّاني: فلأنَّ الوجود مفتقر إلى الماهيَّة، والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته.

---

(١) نقص من الأصل أضيف لاقتضاء السِّياق.

(٢) أي إنَّ المسألة الثَّانية وإن كان المطلوب فيها إثبات أنَّ وجود الممكن هو نفس حقيقته إلا أنَّ الدَّليل دالٌّ على عموم ذلك للواجب والممكن.

وأمَّا الثَّالث: فلأنَّ المجموع محتاج إلى الأجزاء التي هي مغايرة له، والمحتاج إلى الغير ممكن لذاته[١].

الثَّالث: أنَّ وجوده لو كان زائداً على حقيقته يلزم أحد الأمرين؛ وهو إمَّا افتقاره في وجوده إلى الغير وإمَّا كون ماهيَّته موجودة قبل الوجود، وكلٌّ واحد منهما منتفٍ؛ فلا يكون الوجود زائداً على حقيقته.

وإنَّما قلنا إنَّه يلزم أحد الأمرين لأنَّ وجوده حينئذٍ يكون مفتقراً إلى الماهيَّة؛ فيكون ممكناً لذاته فيحتاج إلى المؤثِّر، والمؤثِّر فيه إمَّا أن يكون هو الماهيَّة أو شيئاً منفصلاً.

فإن كان شيئاً منفصلاً يلزم افتقاره في وجوده إلى الغير، وهو أحد الأمرين.

وإن كان هو الماهيَّة والمؤثِّر في الشَّيء يجب تقدُّمه بالوجود على الأثر فيلزم كون الماهيَّة موجودة قبل الوجود، وهو الأمر الآخر[٢].

فإن قيل: لو كان وجوده نفس حقيقته فإمَّا أن يكون على وجه لا يكون وجود الممكنات زائداً على حقائقها الخارجيَّة، أو على وجه يكون[٣]؛ والقسمان باطلان.

---

(١) هذا دليل بيِّن، فإنَّه لا حقيقة من غير وجود ولا وجود من غير حقيقة؛ فلو تغايرا للزم افتقارهما.
وكذلك لو كان الواجب مجموعهما للزم افتقاره إلى جزئيه -بأنَّهما علَّته المادِّيَّة- فيلزم افتقاره.
وهذا يعمُّ كلَّ مركَّب بأنَّ كلَّ مركَّب فهو مفتقر إلى أجزائه في وجوده، وفيه الدَّليل على افتقار العالم إلى صانعه تعالى، وعلى أنَّ الله تعالى ليس بمفتقر فليس بمركَّب من أجزاء كما يزعم الحشويَّة المجسِّمة.

(٢) زيادة الوجود على الماهيَّة معناه أنَّ وجود الشَّيء يعرض لحقيقته، فهو صفة لحقيقته، وصفة الشَّيء مفتقرة في وجودها إلى الشَّيء، فيلزم افتقار الوجود وإمكانه، فلا بدَّ أن يكون موجوداً بتأثير.
فالمؤثِّر فيه إمَّا حقيقته أو شيء آخر، إن كان شيئاً آخر لزم افتقار الله تعالى إلى غيره وهو باطل.
وإن كان المؤثِّر في الوجود هو الحقيقة والماهيَّة فيلزم أن تكون الماهيَّة موجودة لأنَّ المؤثِّر في الوجود لا بدَّ أن يكون موجوداً، وقد سبق إبطال ذلك.

(٣) هذا الإيراد هو على أنَّ وجود الشَّيء هو حقيقته للواجب والممكن.

أمّا الأوّل: فلأنَّ السَّواد حال عدمه محكوم عليه بأنَّه ليس بموجود، ولو كان الوجود نفس السَّواد الخارج لكان السَّواد حال عدمه محكوماً عليه بأنَّه ليس بسواد، واللَّازم باطل؛ فالملزوم باطل.

وأمّا الثَّاني: فلأنَّ الوجود حينئذٍ لا يخلو؛ إمَّا أن يكون مشتركاً بين الموجودات أو لا يكون؛ لا سبيل إلى الثَّاني[١]؛ لأنَّا نقسِّمه إلى الواجب والممكن، ومَوْرِد التَّقسيم يجب أن يكون مشتركاً بين القسمين؛ فالوجود مشترك بين الموجودات كلِّها[٢].

وحينئذٍ إمَّا أن يكون تجرُّد الوجود الواجبيِّ بماهيَّة الوجود[٣] أو بأمر زائد؛ فإن كان بالماهيَّة وكلٍّ واحد مجرَّد فلا يكون وجود الممكنات عارضاً للماهيَّة، فيلزم بطلان هذا القسم[٤].

وإن كان بأمر زائد فذلك الزَّائد إمَّا أن يكون معلول الماهيَّة أو معلول سببٍ منفصل؛ لا سبيل إلى الثَّاني وإلا لكان الواجب لذاته محتاجاً في تقرُّر هويَّته إلى غيره، وهو محال[٥].

---

(١) أي أنَّه غير مشترك.

(٢) أي إنَّ بعض الموجود ممكن وبعضه واجب، فإذن اشترك الواجب والممكن في شيء هو الوجود، فالمشترك فيه معنى واحد.

(٣) كأنَّ الإمام يقصد حقيقة الوجود الذي هو مشترك، وهذا على فرض أنَّ وجود الشَّيء نفس حقيقته مشياً على الإيراد.

(٤) أي إنَّه بناء على ما سبق من إلزام المورد أنَّ الوجود مشترك بين الواجب تعالى والممكنات يُقرَّر هنا أنَّه لو كان وجوده تعالى هو الذي به خصوصيَّة وجوده تعالى للزم كون ذلك للممكنات، فيجب أن تكون وجودات الممكنات عين حقائقها، ولكنَّ هذا القسم المفروض فيه خلافه، فهذا تناقض.

(٥) أي أن يكون معلول سبب منفصل فيلزم أن يكون وجود الله تعالى مفتقراً إلى غيره تعالى عن ذلك.

فتعيَّن أن يكون معلول الماهيَّة[١]؛ فكلُّ وجود يستلزم الأمر الموجب ليتجرَّد الوجود، فكلُّ وجود مجرَّد، فوجود الممكنات ليس عارضاً للماهيَّات؛ فيلزم بطلان هذا القسم[٢].

فعُلِم أنَّه لا سبيل إلى واحد من القسمين؛ فلا سبيل إلى كونه مجرَّداً.

الجواب: أمَّا قوله: «إنَّ وجوده لو كان نفس حقيقته فإمَّا أن يكون على وجه لا يكون وجود الممكنات زائداً على حقائقها الخارجيَّة أو على وجه يكون زائداً».

قلنا: لم لا يجوز أن يكون على وجه لا يكون زائداً؟

أمَّا قوله: «إنَّ السَّواد حال عدمه محكوم عليه بأنَّه ليس بموجود؛ فلو كان الوجود نفس السَّواد لكان السَّواد حال عدمه محكوماً عليه بأنَّه ليس سواداً».

قلنا: لا نسلِّم؛ بل يكون السَّواد في الذِّهن محكوماً عليه بأنَّه ليس بخارجيٍّ ولا امتناع فيه.

وإن نزلنا عن هذا المقام؛ ولكن لم قلتم إنَّه لا يجوز أن لا يكون الوجود مشتركاً بين الموجودات؟

قوله: «لأنَّا نقسمه إلى الواجب والممكن».

قلنا: لا نسلِّم أنَّا نقسمه إلى أمرين؛ وإنَّما نقسم لفظ الوجود على أمرين: أحدهما: ما يدلُّ على الواجب، والثَّاني: ما يدلُّ على الممكن. ولا يلزم من هذا اشتراك الموجودات في معنى الوجود.

واعلم أنَّا إذا قلنا: «الموجودات متشاركة في الوجود» كان مرادنا أنَّ الموجودات إذا صارت متصوَّرة إمَّا بذاتها أو بعارض من عوارضها كانت متشاركة في العقل بأنَّ لها صورة في الأعيان.

---

(١) أي أن يكون وجود واجب الوجود سبحانه وتعالى سببه الحقيقة الخاصَّة.

(٢) الحاصل أنَّه إن التُزم باشتراك الوجود مع القول بأنَّ وجود الشَّيء هو حقيقته يلزم اشتراك الواجب مع الممكن فيما هو به واجب، وهو عين المحال للزوم وجوب الممكنات.

أي: صَدَقَ على كلٍّ واحد منها أنَّ حقيقته حاصلة في الخارج[١].

وإذا قلنا: «إنَّ الوجود غير الماهيَّة» كان مرادنا أنَّ الماهيَّة الخارجيَّة التي هي نفس الوجود مغايرة للماهيَّة من حيث هي هي؛ فإنَّ الماهيَّة من حيث هي هي قد تحصل في الذِّهن وتكون مغايرة للماهيَّة الخارجيَّة[٢].

* * *

(١) فهذا الاشتراك في اللَّازم وليس في معنى، والمشترك هاهنا هو الحصول الذي هو المعنى المصدريُّ، فهو أمر اعتباريٌّ.
واللَّازم من هذا أنَّ الوجود ليس معنى مشتركاً بين الواجب تعالى والممكنات، وعليه يبطل الاستدلال على أنَّ الوجود معنى مشترك بأنَّه منقسم إلى الواجب والممكن.

(٢) وقد سبق.

المسألة السَّادسة

في توحيده

برهانه أن نقول: القول بوجود موجودين واجبي الوجود يلزم منه المحال، وكلُّ قولٍ يلزم منه المحال فهو محال.

وإنَّما قلنا إنَّه يلزم منه المحال لأنَّا لو فرضنا موجودين واجبي الوجود فإمَّا أن يكونا متشاركين في الماهيَّة أو لا يكونا.

فإن كانا متشاركين في الماهيَّة كان أحدهما ممتازاً عن الآخر بأمر من الأمور لاستحالة حصول الاثنينيَّة بدون الامتياز[1]؛ ولو كان كذلك فما به الامتياز إمَّا أن يكون معلول الماهيَّة أو معلول سبب منفصل.

فإن كان معلول الماهيَّة كان ما به الامتياز حاصلاً لكلِّ واحد منهما؛ فلا يكون المميِّز مميِّزاً، وهذا محال.

وإن كان معلولَ سبب منفصل كان الواجب لذاته محتاجاً في تقرُّر هويَّته في الخارج إلى سبب منفصل، وهو محال[2].

---

(١) أي إنَّ التَّعدُّد فرع التَّغاير، فلو لم يكن هناك أيُّ تغاير فلا معنى للقول بأنَّ الموجود اثنان أو أكثر. والتَّغاير قد يكون بالصِّفة الذَّاتيَّة كإنسانيَّة الإنسان وأسديَّة الأسد، وقد يكون بالصِّفة العارضة كطول زيد وقصر عمرو، أو اختلاف مكانيهما.

فلو جاءنا من يقول إنَّه هو اثنان لهما اسمان فستتَّهِمه في عقله، فكذا اعتقاد بعض عبَّاد الصَّليب -أي «المصلوب» من «فعيل» بمعنى «مفعول»-؛ يقولون بالتَّثليث مع تهرُّبهم من الإلزام بتغاير الأقانيم!

(٢) أي إنَّه إن كان المفروضان لهما نفس الماهيَّة فمحال أن يكون بالماهيَّة امتياز أحدهما عن الآخر، لأنَّ ما به الاشتراك لا يكون به الامتياز.

وإن لم يكونا مشتركين في الماهيَّة فإمَّا أن يكون الاختلاف بينهما بتمام الماهيَّة أو لا يكون[١].

فإن لم يكن بتمام الماهيَّة كانت ماهيَّة كلِ واحد منهما مركَّبة ممَّا به الامتياز وممَّا به الاشتراك، وكلُّ مركَّب مفتقر إلى أجزائه التي هي مغايرة له، والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته؛ فالواجب لذاته ممكن لذاته، وهو محال[٢].

وإن كان الاختلاف بينهما بتمام الماهيَّة كان وجوب الوجود عرضيّاً للماهيَّة خارجاً عنها، ولو كان كذلك لكان له مؤثِّر، والمؤثِّر إن كان هو الماهيَّة كانت متقدِّمة عليه بوجوب الوجود؛ لأنَّ وجوب وجود العلَّة يجب تقدُّمه على وجوب وجود المعلول.

وإن كان اختلافهما من سبب خارج عنهما أو عن أحدهما فيلزم احتياجهما أو احتياج أحدهما إلى غيره، والمفروض أن يكون كلاهما واجباً، فيلزم الخُلف.

وحاصل هذا أنَّه لو تعدَّد الواجب للزم الاختلاف بين أفراده؛ فيلزم أنَّ الاختلاف إمَّا بزيادة صفة (س) للذات (أ) دون الذات (ب)، أو بزيادة صفة (س) لـ (ب) دون (أ)، أو بزيادة صفة (س) لـ (أ) وصفة (ص) لـ (ب).

واختلافهما لا بدَّ أن يكون لسبب؛ إذ لو لم يكن لسبب للزم ترجيح أن يكون (أ) متَّصفاً بـ (س) مثلاً دون (ب) من غير مرجِّح، وهو باطل.

فلو كان لكليهما نفس الحقيقة فمحال أن يكون واحد من الاحتمالات؛ لأنَّه لو كان حقيقة (أ) هو سبب كونه متَّصفاً بـ (س) فيلزم أن يكون حقيقة (ب) سبب اتِّصافه بـ (س) كذلك لأنَّ حقيقتهما واحدة، وكذا الاحتمالان الآخران.

فإذن: لا بدَّ من سبب ليس هو نفس حقيقتيهما؛ فيلزم أنَّه من شيء آخر، فيلزم افتقار (أ) أو (ب) أو كليهما للحاجة إلى المرجِّح الخارجيِّ بأن يكون أحدهما متَّصفاً بـ (س) أو كليهما بالاتِّصاف بـ (س) و (ص).

والمفتقر لا يكون واجباً، فامتنع كونهما واجبين.

(١) أي إنَّهما لو اختلفا فإمَّا أن يختلفا في حقيقتيهما تماماً، أو أن يكونا مختلفين في بعض الأمور دون بعض.

(٢) فلو كانا مختلفين ببعض الأمور ومشتركين ببعضها فاللَّازم كون ما به المشاركة غير ما به الامتياز كما سبق، فيلزم تركُّبهما أو أحدهما فيلزم الافتقار فتبطل اثنينيَّة الواجب وتعدُّده.

وإن كان غيره كان وجوب وجوده حاصلاً بغيره؛ فكان الواجب لذاته واجباً لغيره، وهو محال[١].

فعُلِم أنَّ القول بوجود موجودين واجبي الوجود قول يلزم منه المحال؛ فيكون محالاً.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الاختلاف بينهما بتمام الماهيَّة؟

قوله: «إنَّ وجوب الوجود حينئذٍ يكون عارضاً للماهيَّة؛ فيكون له مؤثِّر».

قلنا: لا نسلِّم؛ وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان وجوب الوجود أمراً وجوديّاً، ولِمَ لا يجوز أن يكون وجوب الوجود اعتباريّاً سلبيّاً وهو عدم الافتقار إلى الغير، ولا تحقُّق له إلا في الذِّهن؟

الجواب: قلنا: وجوب الوجود لا يجوز أن يكون أمراً عدميّاً؛ لأنَّه لو كان عدميّاً لكان عدماً متخصِّصاً بماهيَّة واجب الوجود، ووجود واجب الوجود متقدِّم على جميع أوصافه الوجوديَّة والعدميَّة؛ فيكون وجود واجب الوجود متقدِّماً على وجوب الوجود؛ فهو موجود قبل وجوب وجوده، وهو محال.

فوجوب الوجود ليس أمراً عدميّاً، بل هو أمر وجوديٌّ؛ فلو كان زائداً على الماهيَّة لكان مفتقراً إلى المؤثِّر، ويلزم منه المحال على ما مرَّ بتقرير الحجَّة[٢].

---

(١) ثمَّ لو فرضنا واجبي وجود بينهما تباين تامٌّ بأن لا يكون أحدهما موصوفاً بما الثَّاني موصوف به فاللَّازم أن يكون وجوب الوجود الذي هو مشترك بينهما ليس من حقيقة أيٍّ منهما، لأنَّهما غير مشتركين في شيء.

فيبقى أنَّه مسبَّب عن أحدهما أو كليهما أو خارج فيلزم الافتقار كما سبق.

(٢) هنا فليُقلب الجواب وليُقل إنَّ وجوب الوجود يجوز أن يكون متأخِّراً بالذَّات عن الوجود لأنَّه اعتباريٌّ. فيكون تحقيق وجوب الوجود أنَّه كون الموجود غير محتاج في وجوده إلى الغير، فعلى هذا يجوز أن يكون واجبان مختلفين في حقيقتيهما.

والجواب بأن نسلِّم أنَّ الواجب يصدق على أنَّه غير المحتاج في وجوده إلى الغير، إلا أنَّ هذا ليس هو حقيقة الوجوب بل هو لازم عنه، بل الوجوب أن يكون الوجود من حقيقة الواجب وماهيَّته –على

القول بتصحيح إطلاق الماهيَّة على غير المركَّب-. وعلى هذا لا يكون الوجوب أمراً اعتبارياً فينتفي الإيراد.

ثمَّ لنا أن نسلِّم أنَّ الوجوب أمر اعتباريٌّ كما ورد، ولكن ننتقل في هذا الاحتمال إلى إبطال تعدُّد الواجب من حيث أنَّ كلَّ ما صحَّ للواجب فهو واجب له.

وذلك بأنَّ الواجب كلُّ ما هو ممكن له بالإمكان الأعمِّ -أي ما ليس بممتنع عليه من الصِّفات- فهو واجب له، فلو لم يكن واجباً له للزم أن يكون ممكناً له بالإمكان الأخصِّ -الذي هو كون المذكور لا واجباً ولا محالاً-؛ فما هو ممكن له فلا يكون له إلا بمرجِّح، فيلزم افتقار الواجب إلى المرجِّح وهو باطل.

فيبقى أنَّ كلَّ ما يمكن للواجب بالإمكان الأعمِّ يجب أن يكون واجباً له.

فبعد ثبوت هذا يكون هنا طريقان:

الأوَّل: أنَّه لَّما كانت كلُّ صفة للواجب واجبة له امتنع اختلاف الواجبين بالحقيقة؛ وذلك بأنَّه لو كان هناك واجبان (أ) و (ب) مختلفين بالحقيقة فهما مختلفان بالصِّفات، واختلافهما بالصِّفات يعني إمَّا زيادة صفة (ص) لأحدهما. فيلزم من هذا أنَّه إمَّا أن تكون صفة (ص) واجبة للواجب فيلزم نقص أحدهما، أو أن تكون غير واجبة للواجب فتكون ممكنة له فيكون ممكناً بها، فيلزم انتفاء اثنينيَّة الواجب.

الثَّاني: وهو بالتَّمانع بأنَّ ممَّا يجب للواجب عمومُ القدرة، فلو كان هناك واجبان لاستحال أن يكون كلاهما عامَّ القدرة؛ فإنَّ قدرة أحدهما على شيء تعني عدم قدرة الأخر عليه. ولو كان لواحد منهما أو أحدهما خصوص القدرة في بعض المقدورات لكان محتاجاً في هذا التَّخصيص إلى مرجِّح فيفتقر، وكذلك لا يكون قد وجب له كلُّ ما صحَّ له، وهو باطل.

فيلزم امتناع وجود موجودين واجبين لهما عموم وجوب ما يصحُّ لهما، فيلزم إمكان أحدهما أو كليهما وهو باطل.

إن قيل هاهنا: فالأفعال ممكنة للواجب؛ فإمَّا أن يلزم وجوبها لله تعالى فيكون فعله تعالى بغير اختيار، أو أن لا يلزم وجوبها فتكون نسبتها إلى الله تعالى على سبيل الإمكان فيلزم افتقاره تعالى.

أجيب بأنَّ ما هو مدلول الدَّليل هنا هو صفات الواجب، فصدور المفعولات عنه ليس من صفاته تعالى، بل هو لازم كونه تعالى موصوفاً بالصِّفات التي هي العلم والقدرة والإرادة، والمفعولات ممكنة له تعالى من حيث إنَّه تعالى فاعل بالاختيار. وهذه المسألة هي المسألة الآتية بإذنه تعالى.

وطريق آخر: أنَّ وجوب الوجود نفس ماهيَّة واجب الوجود؛ فلو كان في الوجود موجودان واجبا الوجود يلزم اشتراكهما في الماهيَّة و[امتيازهما][١] في التَّعيُّن، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز؛ فيلزم التَّركيب.

فلئن قلتَ: فلم لا يجوز أن يكون التَّعيُّن عدميّاً؟

قلتُ: التَّعيُّن في أحدهما لا بدَّ أن يكون وجوديّاً فيلزم التَّركيب في أحد الطَّرفين؛ فيكون الواجب لذاته ممكناً لذاته، وهو محال[٢].



(١) في الأصل: «اشتراكهما» والمثبت الصَّواب بحسب السِّياق، فإنَّ كلَّ موجودَين كلٌّ منهما ممتاز عن الآخر بالتَّعيُّن.

(٢) هذا الطَّريق بأنَّه لمَّا ثبت أنَّ وجود الشَّيء هو حقيقته، فلو تعدَّد الواجب فلا يكون التَّعدُّد بحقيقته، بل يكون بشي آخر، وهذا الآخر إمَّا أن يكون ذاتيّاً للواجب أو خارجاً، لا يكون خارجاً لامتناع الافتقار، فهو ذاتيٌّ فيكون هو مع الماهيَّة من الذَّاتيَّات فيلزم التَّركُّب.

ثمَّ إنَّ هذا الذَّاتيَّ الذي به اختلاف الواجبين المفروضين إمَّا زيادة لأحدهما عن الآخر أو لكليهما فهو شيء وجوديٌّ زائد أو يرجع إلى وجوديٍّ زائد فيلزم الافتقار.

يبقى أن يرد هنا أنَّه لِمَ لا يتعدَّد الواجبون بمحض الثُّبوت الذي هو الوجود الحاصل بالمصدر؛ فإنَّ الواجب ليس مركَّباً فتكون حقيقته في ذاتها غير ممتنعة الاشتراك، فإذن يجوز تعدُّد الواجبين المشتركين في الحقيقة.

والجواب بأنَّه على هذا الفرض يلزم أن يكون عدد من الواجبين موجوداً؛ فهذا العدد محال أن يكون لا نهاية له لأنَّ كلَّ معدود محدود كما سبق، فيبقى لزوم أن يكون للواجبين عدد محدود، فهنا فليُقل إنَّ كون عددهم معيَّناً في تسعة مثلاً إمَّا أن يكون لمرجِّح أو لا، لا يجوز أن لا يكون من مرجِّح لأنَّه لا أفضليَّة لعدد على عدد من حيث ذاته؛ فإنَّه لا إحالة في تلك الحالة أن يكون عدد الواجبين أكبر أو أقلَّ. فيبقى أنَّه محتاج إلى مرجِّح، فيلزم افتقار الكلِّ، فبطل الفرض من أصله.

المسألة السَّابعة

في أنَّ الباري تعالى فاعل بالاختيار

اتَّفق أهل الحقِّ[١] على أنَّ الباري تعالى فاعل بالاختيار خلافاً للفلاسفة؛ فإنَّهم قالوا: الباري تعالى موجِب بالذَّات؛ ولا ينفكُّ وجود العالم عن وجوده، وهو متقدِّم عليه تقدُّم العلَّة على المعلول[٢].

لنا في المسألة أن نقول: لازمة كون الباري تعالى موجِباً بالذَّات منتفية فينتفي كونه موجباً.

وإنَّما قلنا إنَّ اللَّازمة منتفية لأنَّ من لوازم كونه موجباً بالذَّات أحد الأمور؛ وهو إمَّا حصول الموجِب التَّامِّ بدون المعلول، أو قدم بعض أجزاء العالم، أو حدوث الباري تعالى، وكلُّ واحد منها منتفٍ؛ فيلزم انتفاء اللَّازمة.

وإنَّما قلنا: «إنَّ من لوازمه أحد الأمور» لأنَّه لو كان موجِباً بالذَّات فإمَّا أن يكون موجوداً بدون معلوله أو لا يكون؛ فإن كان موجوداً بدون وجود معلوله يلزم حصول الموجِب التَّامِّ بدون معلوله.

---

(١) الذين هم أهلُ السُّنَّةِ والجماعةِ الأشاعرةُ والماتريديَّةُ خاصَّة؛ فإنَّهم أثبتوا الله تعالى فاعلاً بالاختيار لا لداعية ولا لغرض. أمَّا المخالفون فإمَّا أن ينفوا الإرادة ويتأوَّلوها كما فعل المعتزلة ومن تبعهم، أو أن يثبتوها مع قولهم إنَّ الله متكمِّل بأفعاله -سبحانه وتعالى عن ذلك-، فيكون فعله لهذه الدَّاعية كما فعل المجسِّمة.

(٢) اختلف الخصوم؛ فالفلاسفة قالوا بأنَّ وجود الله تعالى علَّة لوجود موجودات أخر فقالوا بِقِدم العالم، والمعتزلة قالوا إنَّ الله تعالى فاعل وفق الدَّاعية وقالوا بحدوث العالم، والقائلون بوحدة الوجود والشيخ ابن تيميَّة قالوا إنَّ فعل الله تعالى واجب فيجب أن يكون فعلاً بعد فعل فالتزموا قدم نوع العالم.

وإن لم يكن موجوداً فإمَّا أن يكون معلوله أزليّاً أو لا يكون؛ فإن كان أزليّاً يلزم قدم بعض أجزاء العالم.

وإن لم يكن أزليّاً يلزم حدوث الباري تعالى وإلا لكان موجوداً بدون وجود معلوله.

ونحن نتكلَّم على خلاف هذا التَّقدير؛ فعُلِم أنَّه يلزم أحد الأمور.

وإنَّما قلنا إنَّ كلَّ واحد منها منتفٍ؛ أمَّا حصول الموجب التَّامِّ بدون المعلول؛ فإنَّه لو حصل الموجِب التَّامُّ بدون المعلول لبقي المعلول ممكناً لذاته محتاجاً إلى مرجِّح؛ فلا يكون المؤثِّر التَّامُّ حاصلاً، وقد فرضناه حاصلاً، هذا خُلف.

وأمَّا قِدم العالم ببعض أجزائه فلما مرَّ، وأمَّا حدوث الباري تعالى فلأنَّه واجب لذاته فيستحيل عليه الحدوث[(١)].

فإن قيل: لازمة كونه تعالى فاعلاً بالاختيار منتفية؛ فينتفي كونه تعالى فاعلاً بالاختيار.

وإنَّما قلنا إنَّ اللَّازمة منتفية لأنَّ من لوازم كونه فاعلاً بالاختيار أحد الأمور؛ وهو إمَّا حصول الموجِب التَّامِّ بدون المعلول، أو قِدم العالم ببعض أجزائه، أو حدوث الباري تعالى، وكلُّ واحد منها منتفٍ.

---

(١) حاصل هذا الدَّليل أنَّ الله تعالى لو لم يكن فاعلاً بالاختيار فيكون وجوده تعالى علَّة لوجود العالم؛ ولو كان علَّة للعالم للزم إمَّا قِدَم الله تعالى وقدم العالم، أو حدوث العالم وحدوث الله -تعالى عن ذلك-، أو قدم الله تعالى وحدوث العالم. الاحتمال الأوَّل سبق إبطاله. والثَّاني باطل لأنَّ الله تعالى واجب الوجود، والواجب لو كان حادثاً لكان مفتقراً في وجوده إلى الغير، فهو باطل. والثَّالث باطل بأنَّه مهما وجدت العلَّة فيجب وجود المعلول، فيمتنع وجود العلَّة في وقت ليس المعلول فيها موجوداً، إذ لو كان كذلك لما كانت العلَّة هي العلَّة التَّامَّة، هذا خُلف. فيمتنع هذا الاحتمال كذلك، وقد سبق.

وإنَّما قلنا إنَّه يلزم أحد الأمور لأنَّه لو كان فاعلاً بالاختيار فإمَّا أن يكون موجوداً بدون وجود الإرادة أو لا يكون؛ فإن كان موجوداً يلزم وجود الموجِب التَّامّ بدون المعلول؛ لأنَّ ذاته كافية في صفاته لاستحالة استناد صفاته إلى غيره[١].

وإن لم يوجد فإمَّا أن يوجد ذاته وإرادته بدون معلوله أو لا يوجد؛ فإن وجد يلزم وجود الموجِب بدون المعلول.

وإن لم يوجد فإمَّا أن يكون معلوله أزليّاً أو لا يكون؛ فإن كان أزليّاً يلزم قدم العالم ببعض أجزائه.

وإن لم يكن أزليّاً يلزم حدوث الباري تعالى؛ وإلا لزم وجوده بدون معلوله، ونحن نتكلَّم على خلافه[٢].

فعُلِم أنَّه يلزم أحد الأمور؛ وكلُّ واحد منها منتفٍ بعين ما ذكرتم؛ فيلزم أن [لا][٣] يكون الباري تعالى فاعلاً بالاختيار.

الجواب: قلنا إنَّه لِمَ قلتم: «إنَّه لو وجد ذاته وإرادته بدون وجود المعلول يلزم وجود الموجب التَّامّ بدون المعلول»؟

وإنَّما يلزم ذلك إن لو كانت الإرادة تقتضي وجود العالم على الإطلاق؛ وهذا لأنَّ الإرادة عندنا صفة أزليَّة تقتضي لماهيَّتها المخصوصة بشرط إضافة تعرِض لها وجودَ

---

(١) أي إنَّه لَّما كانت صفات الله تعالى واجبة له فيستحيل أن تكون حادثة وإلا لزم إمكانها وإمكان المتَّصف بها تعالى.

(٢) هذا الإيراد بنقل الدَّليل إلى إرادة الله تعالى وقدرته؛ فإنَّ الإرادة والقدرة صفتان قديمتان بقدم الله تعالى، لأنَّ صفات الواجب تعالى واجبة له.

فالله تعالى مختار أزلاً لوجود هذا الكتاب، وعليه تكون علَّة هذا الكتاب حاصلة أزلاً، فيلزم واحد من الاحتمالات الثَّلاثة التي سبق إبطالها.

(٣) نقص في الأصل.

العالم في حالة مخصوصة على الوجه الذي ذكرناه؛ فلا يلزم وجود الموجب التَّامِّ بدون المعلول[١].

طريقة أخرى في إبطال كونه موجباً بالذَّات: إنَّ من لوازم كونه موجباً بالذَّات أحد الأمرين؛ وهو إمَّا حصول التَّرجيح بدون المرجِّح، وإمَّا قدم العالم بجميع أجزائه، وكلٌّ واحد منهما منتفٍ؛ فيلزم أن لا يكون موجباً بالذَّات.

وإنَّما قلنا إنَّه يلزم أحد الأمرين لأنَّه لو كان موجباً بالذَّات فإمَّا أن يدوم المعلول بدون الموجب أو لا يدوم؛ فإن لم يدم يلزم حصول التَّرجيح بدون المرجِّح.

وإن دام لزم دوام معلوله، ويلزم من دوام معلوله دوام معلول معلوله؛ فيلزم دوام جميع الآثار عنه بدوامه؛ فيلزم قدم العالم بجميع أجزائه[٢].

فلئن قلتَ: لِمَ لا يجوز أن ينتهي الأمر إلى معلول متحرِّك بالذَّات على سبيل الدَّوام، وتكون حركته سبباً لحدوث الحوادث؟

قلنا: قد أجبنا عن هذا السُّؤال في المسألة الأولى فلا نعيده.

* * *

---

(١) أي إنَّ الله تعالى مختارٌ لحدوث العالم، فيحدث العالم والزَّمان معاً، فلا تكون صفة الإرادة هي علَّة وجود العالم، بل بها ترجيح حدوث العالم. وبين أن تكون نفسها علَّة وأن يكون بها التَّرجيح فرق كبير، فلا يلزم الإيراد.

(٢) بناء هذه الطَّريقة على أنَّ العلَّة ما دامت موجودة فيجب وجود معلولها، فلو كان الله تعالى علَّة للعالم للزم أن يدوم وجود كلِّ فرد من أفراد العالم لأنَّ كلَّ فرد من أفراد العالم حينئذ يكون معلولاً لوجوده تعالى -بواسطة أو لا بواسطة-، فلمَّا ثبت عدم دوام بعض الآثار بالمشاهدة فمحال أن تكون هذه الحوادث معلولة عن وجود الله تعالى ولا معلولة لمعلول عنه تعالى، فبطل الفرض.

المسألة الثَّامنة

في صفات الباري تعالى

أمَّا كونه عالماً بجميع الكلِّيَّات والجزئيَّات فلأنَّه لو لم يكن عالماً بجميع الموجودات يلزم أحد الأمرين؛ وهو إمَّا كونه موجباً بالذَّات، أو كونه قاصداً إلى إيجاد ما ليس بمعلوم؛ وكلُّ واحد من الأمرين منتفٍ؛ فيلزم كونه عالماً.

وإنَّما قلنا إنَّه يلزم أحد الأمرين لأنَّه حينئذٍ لا يخلو؛ إمَّا أن يكون موجباً بالذَّات أو فاعلاً بالاختيار[1]؛ فإن كان موجباً بالذَّات فهو أحد الأمرين، وإن كان فاعلاً بالاختيار لزم كونه قاصداً إلى إيجاد ما ليس بمعلوم، وهو الأمر الآخر.

وإنَّما قلنا إنَّ كلَّ واحد منهما منتفٍ؛ أمَّا كونه موجباً بالذَّات فلِما مرَّ.

وأمَّا كونه قاصداً إلى إيجاد ما ليس بمعلوم فلكونه معلوم البطلان بالضَّرورة[2].

وأمَّا كونه قادراً فلأنَّه مؤثِّر في العالم؛ فيلزمه المؤثِّريَّة، ولا نعني بالقدرة سوى صفة المؤثِّريَّة[3].

---

(١) لأنَّه قد ثبت أنَّه تعالى قد صدر منه العالم، فصدور العالم عنه تعالى إمَّا أن يكون بفعل اختياريٍّ أو بإيجاب عليَّة ومعلوليَّة.

(٢) فما لا يكون مُدرَكاً محال أن يُرجَّح، إذ إنَّ اختيار أحد الطَّرفين لا يكون إلا بإدراكهما وإلا لما كان هناك معنى لترجيح أحدهما، وهذا قريب من البداهة لوضوحه.

(٣) أي ما به كان تعالى مؤثِّراً في وجود العالم؛ فإنَّه قد ثبت أنْ ليس وجود الله تعالى هو المؤثِّر في وجود العالم وإلا لكان علَّة لوجوده وقد سبق إبطاله، فإذن هو تعالى مؤثِّر في وجود العالم من حيث إنَّه تعالى فاعل قادر.

[و]أمَّا إرادته فلِما بيَّنَّا أنَّه فاعل بالاختيار، والفعل بالاختيار بدون الإرادة محال[١].

وأمَّا كونه حيّاً فلأنَّه عالم؛ وكلُّ عالم فهو حيٌّ، والعلم به ضروريٌّ.

وأمَّا كونه سميعاً بصيراً فلأنَّه عالم بالجزئيَّات؛ فيكون مدركاً للمسموعات والمبصرات الجزئيَّة، ولا نعني بكونه سميعاً بصيراً سوى هذا القدر[٢].

وأمَّا كونه متكلِّماً فلأنَّ معاني الأمر والنَّهي وسائر ما يدلُّ عليه ألفاظ الكتاب الإلهيِّ قائمة بذاته لكونه مدركاً لجميع الحقائق، ولا نعني بكونه متكلِّماً سوى أنَّه متكلِّم بكلام النَّفس[٣].

---

(١) فإنَّا نقول إنَّ للموصوف بصفة الإرادة التَّرجيحُ بإيجاد أحد المتساويين دون الآخر، و «المتساويين» معناه ما يمكن فعله وتركه على السَّويَّة؛ ومَثَلُه العالم، فإنَّ فعله لله تعالى ممكن، فليس يجب على الله تعالى خلق العالم وليس يمتنع عليه ذلك، وليس هناك من سبب يوجب على الله تعالى فعله أو لا فعله. ثمَّ يقال إنَّ كونه تعالى مختاراً لوجود العالم ليس من حيث وجوده تعالى وإلا لكان موجِباً بالذَّات، فإذن كونه تعالى مختاراً مطلقاً إنَّما هو من حيث إنَّه تعالى موصوف بصفة هي صفة الإرادة. وكونه تعالى مختاراً لوجود العالم إنَّما هو لمحض أنَّه تعالى أراده.

(٢) هذا أحد قولي الإمام الشَّيخ أبي الحسن الأشعريِّ رحمه الله تعالى؛ فإنَّ رؤية الشَّيء إدراك له، وإدراكه هو العلم به. والقول الثَّاني هو زيادة الصِّفتين على العلم بأنَّ كلًّا منهما صفة مصحِّحة لإدراك خاصٍّ.

(٣) أي إنَّ الكلام هو الدَّلالة، وقد ثبت أنَّه تعالى متكلِّم بما أنزل من الكتاب العزيز؛ فإذن له تعالى صفة بها الدَّلالة لأنَّه تعالى ليس علَّة للكلام، والدَّلالة إنَّما هي للمعلوم، والله تعالى بكلِّ شيء عليم، فإذن صفة الكلام متعلِّقة بكلِّ ما هو معلوم له تعالى.

والذي نسمِّيه بأنَّه كلام النَّفس إنَّما هو متعلَّق صفة الكلام، وهو المعاني المدلولة. ومسألة أنَّ الكلام الذي هو الدَّلالة ليس هو الحرف ولا الصَّوت ليس هذا محلُّها، ولكن يُذكر دليل بيِّن بأنَّ اختلاف اللُّغات والطُّرق في توصيل القول يعني أنَّ القول ليس هو اللُّغات ولا أصواتها، ومَثَلُه أنَّ الخبر بالعربيَّة يمكن ذكره بالتُّركيَّة والأورديَّة والإنجليزيَّة، ويمكن نقله بالإشارات والكتابة وغيرها، وهو في نفسه واحد وهو المعنى المنقول المذكور.

تنبيه: قول الإمام: «لكونه مدركاً لجميع الحقائق» لا يعني أنَّه يُرجع الكلام إلى العلم.

فإن قيل:

لو كان الباري تعالى موصوفاً بشيء من الصِّفات لكان قابلاً لتلك الصِّفة فاعلاً لها؛ فيكون الشَّيء الواحد فاعلاً لأثر وقابلاً له، وهو محال[١].

ولأنَّ الباري تعالى [لو كان][٢] موصوفاً بالعلم والقدرة لكان ذاته مبدأ لأمرين متغايرين، وهو محال؛ لأنَّ الواحد لا يصدر منه إلا الواحد؛ لأنَّه لو صدر اثنان كان مؤثِّراً في هذا ومؤثِّراً في ذلك، والحيثيَّة التي بها التَّأثير في ذلك.

فهاتان الحيثيَّتان إن كانتا داخلتين أو إحداهما داخلة في ماهيَّة المؤثِّر لزم التَّركيب.

وإن كانتا خارجتين كان مصدراً لهما؛ فكونه مصدراً لأحديهما غير كونه مصدراً للأخرى.

فهذان المفهومان إن كانا داخلين أو أحدهما داخلاً لزم التَّركيب.

---

(١) هذا الإيراد بأنَّه لو كان تعالى حقيقته هي التي تقتضي كونه تعالى عالماً فيلزم أن تكون حقيقته مؤثِّرة في صفة هي من الحقيقة.

والجواب عنه بأنَّ أهل الحقِّ يقولون إنَّ صفات الله تعالى ليست موجودات أخرى غير ذاته تعالى، بل ذات الله تعالى هي الموجود الموصوف بالعلم والقدرة والصِّفات، ووجود الصِّفات هو وجود الله تعالى، والمغايرة إنَّما هي في أذهاننا بأنَّا ندرك أنَّ العلم بالشَّيء غير القدرة عليه، وإلا فذاته تعالى هو العالم القادر. فعلى هذا لا يكون الله تعالى مؤثِّراً في صفته، لأنَّ صفته ليست غيره تعالى. والمؤثِّر إنَّما هو مؤثِّر في غيره.

وأصل هذا الإيراد أنَّ الفلاسفة يقولون إنَّ الواحد البسيط لا يكون فاعلاً قابلاً معاً، وحجَّتهم في هذا أنَّ الفاعل موجب، والقابل لإمكان القبول، فيلزم أن يكون للواحد الإيجاب والقبول معاً فيلزم التَّركيب.

والجواب العامُّ عنه أنَّ الإمكان عدميٌّ كما تقرَّر في كتب العلماء، فلا يلزم.

(٢) نقص من الأصل قُدِّر لإتمام المعنى.

وإن كانا خارجين كان مصدراً لهما، ولا تسلسل فينتهي إلى ما يُلزِم التَّركيب وهو محال[١].

ولأنَّ الباري لو كان عالماً بالجزئيَّات لَعَلِمَ كونَ زيد جالساً في هذا المكان، فبعد خروجه عنه إن علم كونه جالساً فيه لزم الجهل، وإن لم يعلم لزم التَّغيُّر في صفات الله تعالى وهو محال[٢].

الجواب:

أمَّا الأوَّل: قلنا: لا نسلِّم أنَّ كون الشَّيء الواحد فاعلاً وقابلاً محال؛ وهذا لأنَّ القابل للشَّيء هو الذي لا يمتنع اتِّصافه بذلك الشَّيء، والفاعل للشَّيء هو الذي يترجَّح به وجود الشَّيء على عدمه.

وجاز أن يكون الشَّيء الواحد بحالة لا يمتنع اتِّصافه بالشَّيء ويترجَّح به وجود الشَّيء على عدمه؛ فلِمَ قلتم إنَّه ليس كذلك[٣]؟

---

(١) هذا الإيراد مبنيٌّ على القول إنَّ صفات الله تعالى غيرٌ له، وجهة هذا الإيراد أنَّ علم الله تعالى وقدرته شيئان، فيلزم أنَّهما إمَّا جزءان من حقيقة الله تعالى فيلزم التَّركيب وافتقاره إلى أجزائه -تعالى عن ذلك-، أو أنَّهما شيئان غير الحقيقة فتكون الحقيقة مؤثِّرة فيهما، وهنا قول الفلاسفة إنَّ الواحد البسيط محال أن يكون مؤثِّراً في شيئين، لأنَّ تأثيره في شيء غير تأثيره في الثَّاني. فيلزم أن يكون موصوفاً بشيئين ليصحَّ أن يكون مؤثِّراً في شيئين، وينتقل السُّؤال إلى هذين فيلزم التَّسلسل أو التَّركيب.

(٢) أي إنَّه قد ثبت أنَّ الله تعالى عالم أزلاً بكلِّ المعلومات، فهو تعالى عالم أزلاً بأنَّ زيداً يجلس الجمعة في المسجد معتكفاً -مثلاً-، ثمَّ رجع زيد إلى بيته يوم السَّبت. فعِلْمُ الله تعالى بجلوس زيد في المسجد إمَّا أن لا يتغيَّر فيلزم أن يكون يوم السَّبت علماً بما قد كان يوم الجمعة فيكون علماً بغير ما هو حاصل فيكون جهلاً، أو أن يعلم يوم السَّبت أنَّ زيداً لم يعد جالساً في المسجد، فيكون هذا علماً جديداً حادثاً في الله -تعالى عن ذلك-، فيكون موصوفاً بالحوادث التي هي غيره فيلزم إمكانه، -وهي المسألة الآتية بإذن الله تعالى-.

والجواب بأنَّه تعالى عالم أزلاً بالحوادث وقتَ حدوثها، فهو عالم أزلاً بأنَّ زيداً الجمعة يجلس في المسجد والسَّبت يكون في بيته. فعلم الله تعالى ليس في زمان، وهو محيط بالزَّمان، فلا يتغيَّر علمه تعالى.

(٣) جواب الإمام بأنَّ القابليَّة هنا إنَّما هي الإمكان بالمعنى الأعمِّ -وقد سبق-، والفاعليَّة شيء آخر هو هنا ما به ترجُّح وجود الشَّيء ولا يلزم منه أنَّه التَّأثير، فإنَّ الصِّفات نقول إنَّها غير مؤثِّرة ولا مفعولة،

وأمَّا الثَّاني: فلا نسلِّم أنَّ الحيثيَّة التي بها التَّأثير في هذا غير الحيثيَّة التي بها التَّأثير في ذلك؛ فإنَّ عندنا هذه الحيثيَّة بعينها هي تلك الحيثيَّة، إلا أنَّها إذا أخذت مع إضافتها إلى هذا الأثر ثمَّ أخذت مع إضافتها إلى غير ذلك الأثر كان المجموع الأوَّل مغايراً للمجموع الثَّاني.

ولا يلزم من تغاير المجموعين تغاير الحيثيَّتين(١).

وأمَّا الثَّالث: فلا نسلِّم أنَّه يلزم التَّغيُّر؛ وإنَّما يلزم ذلك لو حدثت في ذاته صفة وزالت عنه صفة. فلِمَ قلتم إنَّه كذلك؟

وهذا لأنَّ زيداً إذا كان جالساً في هذا المكان عرض له إضافة المعلوميَّة بعلم الله، وإذا خرج عنه بغير تلك الإضافة وبطل تعلُّق العلم به، فالتَّغيُّر إنَّما يقع في الإضافات والتَّعلُّقات التي لا تقرُّر لها في ذات الله تعالى، ولا يلزم من ذلك حصول التَّغيُّر في ذات الله تعالى وصفاته(٢).

← فعلى هذا يقال إنَّ الواجب لمَّا وجب له كلُّ ما لم يمتنع عليه كان موصوفاً به، فيكون اتِّصافه به لأنَّه غير ممتنع عليه وامتناع أن يكون ممكناً له بالإمكان بالمعنى الأخصِّ كما سبق، فعليه تكون تلك الصِّفات ممكنة له بالإمكان الأعمِّ موجودة بوجوده، فلا يمتنع أن يكون الواحد غير المركَّب كذلك.

وإنَّما منع الفلاسفة ذلك لأنَّ قولهم إنَّ الواحد البسيط لا يكون فاعلاً قابلاً معاً مسلَّمةٌ عندهم، فيجيب الإمام بأنَّ مسلَّمتهم هذه لا دليل عليها. بل يقال هنا إنَّه يلزم الفلاسفة القول بنقيضها في قولهم بالعقول العشرة وتأثيراتها.

(١) أي إنَّ كونه تعالى عالماً هو بأنَّه تعالى واجب الوجود، وكذلك كونه تعالى قادراً، فحقيقة واجب الوجود هي كونه المتَّصف بكلِّ كمال على ما مرَّ من وجوب كلِّ ممكن له تعالى بالإمكان الأعمِّ، فإذن لا يلزم أن يكون المصحِّح لكونه تعالى عالماً قادراً شيئان، فلا يلزم التَّركيب. فذلك ثابت وإن كان تعلُّق القدرة في التَّأثير مغايراً تعلُّق العلم بالكشف عن المعلوم لأنَّ الإضافة متغايرة، فلا تكون المغايرة في ذات الله تعالى.

(٢) أي إنَّ علم الله تعالى متعلِّق بالمعلوم من حيث هو معلوم، فكون زيد جالساً يتعلَّق به علم الله تعالى بتعلُّق، وهذا التَّعلُّق ليس هو الصِّفة فلا يمتنع عدم دوامه، فإذن لا يمتنع أن يتعلَّق علم الله تعالى بزيد من حيث هو غير جالس.

وذهبت المعتزلة إلى أنَّ الباري ليس له صفة تتقرَّر في ذاته، والعالميَّة والقادريَّة وسائر ما يوصف به أحوال لا موجودة ولا معدومة.

وهو معلوم البطلان بالضَّرورة؛ لأنَّا نعلم ببديهة العقل أنَّ كلَّ معقول فإمَّا أن يكون متحقِّقاً في الخارج، وإلا فالمصير إلى أنَّ العالميَّة والقادريَّة أحوال لا موجودة ولا معدومة لا حاصل له[1].

* * *

والحاصل أنَّ تعلُّق العلم من جهتين: جهة زيد الحادث، وجهة علم الله تعالى القديم، فالحادث متغيِّر بخلاف القديم، فلا يلزم حدوث الصِّفة ولا اختلافها. وقد سبق أنَّ علم الله تعالى بالحوادث هو علم قديم بحدوث كلٍّ منها وقتَ حدوثه فلا إشكال.

(١) فالشَّيء إمَّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، ومحال أن يكون موجوداً معدوماً معاً، فكذلك محال أن يكون لا موجوداً لا معدوماً معاً؛ لأنَّ (لا وجوده) هو نفس عدمه، و (لا عدمه) هو نفس وجوده.

فالقائل بالحال يقول بمرتبة ثبوتيَّة دون مرتبة الوجود، لكنَّ الوجود الذي هو المعنى المصدريُّ البسيط ضروريَّ الإدراك يُطلق على الثُّبوت مطلقاً، فلا معنى للقول بالتَّمايز بين المفهومين.

وإنَّما كان داعي المعتزلة إلى القول بهذا هو بأنَّ صفة المعنى عندهم يلزم من تعدُّدها بالعلم والقدرة.... تركُّب الله سبحانه وتعالى ومغايرة الصِّفات إيَّاه تعالى، وقالوا إنَّ ما ليس بموجود ولا معدوم لا يلزم من تعدُّده التَّركُّب.

فاحتياج المعتزلة إلى هذا القول الباطل لفساد مذهبهم ابتداء.

المسألة التَّاسعة

في أنَّ صفات الباري تعالى لا يجوز أن تكون حادثة

برهانه أنَّ شيئاً من صفاته لو كان حادثاً يلزم أحد الأمور؛ وهو إمَّا حصول التَّرجيح بدون المرجِّح أو حدوث الحوادث غير مستندة إلى ذاته، أو افتقار الباري تعالى في شيء من صفاته الإلهيَّة إلى غيره؛ وكلٌّ واحد منها ممتنع؛ فيلزم أن لا يكون شيء من صفاته حادثاً.

وإنَّما قلنا إنَّه يلزم منه أحد الأمور لأنَّ الصِّفة التي تحدث في ذاته إمَّا أن تحصل بمؤثِّر أو لا بمؤثِّر؛ فإن حصلت لا بمؤثِّر لزم التَّرجيح بلا مرجِّح.

وإن حصلت بمؤثِّر فالمؤثِّر إمَّا أن يكون ذاته أو غيره؛ فإن كان ذاته[1] لزم التَّرجيح بلا مرجِّح؛ لأنَّ حدوث تلك الصِّفة عن ذاته في بعض الأحوال دون البعض يكون ترجيحاً بلا مرجِّح[2].

وإن كان غيره فإمَّا أن يكون صفة من صفاته أو سبباً منفصلاً؛ فإن كان صفة من صفاته[3] فإمَّا أن تكون قديمة أو حادثة؛ فإن كانت قديمة لزم التَّرجيح بلا مرجِّح.

وإن كانت حادثة فإمَّا أن تتوقَّف على حادث آخر أو لا تتوقَّف؛ فإن لم تتوقَّف لزم التَّرجيح بلا مرجِّح.

وإن توقَّفت فإمَّا أن تنتهي إلى ذاته أو لا تنتهي؛ فإن لم تنته لزم حدوث الحوادث غيرَ مستندة إلى ذاته[4]، وإن انتهى لزم التَّرجيح بلا مرجِّح.

---

(١) أي أن تكون ذاته تعالى علَّة لحدوث الصِّفة.

(٢) بأنَّ الذَّات قديمة، فلا تكون علَّة لشيء حادث كما سبق.

(٣) أي أن تكون الصِّفة القديمة علَّة لصفة أخرى حادثة.

(٤) أي إنَّه في هذه الحال تكون الصِّفات الحادثة متسلسلة لا من أوَّل، فلا تكون الذَّات سبب حدوثها، بل هي محلُّ حدوثها. فيلزم الافتقار في الاتِّصاف إلى الغير.

وإن كان سبباً منفصلاً لزم افتقار الباري تعالى في صفاته الإلهيَّة إلى غيره.

فعُلِم أنَّه يلزم أحد الأمور، وكلٌّ واحد منها ممتنع؛ فيلزم أن لا يكون محلًّا للحوادث(١).

ونقول أيضاً: إنَّ واجب الوجود لذاته لا يجوز أن يكون مفتقراً إلى الجهة والمكان ولا حالًّا في محلٍّ.

أمَّا الأوَّل: فلأنَّ المفتقر إلى الجهة والمكان يكون مفتقراً إلى الغير، والواجب لذاته غنيٌّ عن الغير فلا يكون مفتقراً إلى الغير(٢).

---

(١) وهذا الدَّليل بيِّن مع ملاحظة ما سبق من المسائل.

(٢) هنا قد يقول قائل إنَّ المكان أمر اعتباريٌّ، فلِمَ لا يكون المكان عدمياً -وهو قول ابن تيميَّة- فلا يكون في كونه تعالى في مكان افتقاراً إلى الغير.

والجواب من جهتين:

الأولى: صحيح أنَّ المكان اعتباريٌّ، ولكنَّه اعتباريٌّ عن حجم الجسم، فلا مكان إلا لجسم ذي أبعاد ثلاثة، فعلى هذا يقال إنَّ الله تعالى لو كان في مكان فلا يكون إلا جسماً -والمخالف في هذا مكابر جاهل-، ولو كان تعالى جسماً لكان ذا أجزاء، وذو الأجزاء مركَّب منها فهو مفتقر في وجوده إليها، فيلزم أنَّه تعالى لو كان في مكان للزم افتقاره إلى الغير.

لا يُقَلْ: لا يلزم كونه تعالى ذا أجزاء لو كان في مكان.

لأنَّا نقول: بل المجسمة يقولون إنَّه تعالى ذو يدين حقيقيَّتين ورجل وقدم ووجه وعينين حقيقيَّات، فهل هي إلا الأجزاء؟!

الثَّانية: أنَّ كونه تعالى في مكان فوق العرش إمَّا أن يكون كمالاً أو نقصاً، ليس بنقص عند القائلين بالمكان، فهو كمال. فيكون كمال الله تعالى مشروطاً بكونه فوق العرش، فكماله تعالى يكون بنسبة شيء آخر إليه هو كون العرش تحته، فيلزم من هذا أنَّ الله تعالى كامل بغيره، وما هو متكمِّل بغيره فهو ناقص بذاته ضرورة، وهو كفر. وكذلك يلزم أنَّ الذي كماله بغيره مفتقر لذلك الغير ليكون كاملاً، وهو كفر.

والدَّليل على أنَّ المجسِّمة يقولون إنَّ الله تعالى متكمِّل بغيره هو أنَّهم يقولون إنَّ كونه تعالى فاعلاً خالقاً عالياً بالمكان يجب له تعالى على الدَّوام، فالتزم بعضهم وجوب دوام مفعولاته تعالى لوجوب كونه تعالى كاملاً على الدَّوام.

فإن قيل: بل هو تعالى في جهة العلوِّ دون المكان، فلا تلزم الجسميَّة ولا الافتقار.

وأمَّا الثَّاني: فلأنَّ الحالَّ في الشَّيء مفتقر إلى المحلِّ؛ لأنَّ الغنيَّ عن الشَّيء استحال حلوله فيه، والواجب لذاته ليس مفتقراً إلى الغير؛ فلا يكون في محلٍّ[1].

* * *

أجيب بأنَّ هؤلاء يقصدون بالجهة أنَّه تعالى فوق رؤوسنا، فمقصودهم بالجهة حقيقتها، وحقيقة الجهة هي نسبة مكان إلى مكان، ولا معنى للجهة إلا هذا -وما يخالف فيه إلا مكابر جاهل-، فيلزم أنَّ كلَّ ذا جهة فهو في مكان، وتعالى الله عن ذلك.

وهذا كلُّه غير دليل أنَّ كلَّ جسم فهو ذو شكل وحجم ضرورة، وكلُّ ما هو كذلك فشكله وحجمه ممكن ككلِّ أجزاء العالم لأنَّه لا يمتنع عقلاً كونُه غيرَه، فيحتاج ذو الشَّكل والحجم في كونه ذا هذا الشَّكل المخصوص إلى مرجِّح فيلزم كونه مفتقراً، وتعالى الله عن ذلك.

(١) فيكون الحالُّ كالعرض في المحلِّ فيلزم افتقاره إليه، وكذلك الحالُّ يكون له مكان المحلِّ، فيلزم افتقاره إلى المكان كما سبق.

المسألة العاشرة

في جواز رؤية الله تعالى

والمراد منه أنَّه يمكن أن يحصل عند انفتاح البصر إدراك ذات الله تعالى إدراكاً تامَّاً كاشفاً عن هويَّته المخصوصة[١].

والحجَّة فيه أن نقول: لو امتنع رؤية الله تعالى للزم أحد الأمرين؛ وهو إمَّا انقلاب الشَّيء من الإمكان الذَّاتيِّ إلى الامتناع الذَّاتيِّ، أو إمكان الرُّؤية على تقدير امتناعها.

وكلٌّ واحد منهما ممتنع؛ فلزم جواز الرؤية.

وإنَّما قلنا إنَّه يلزم أحد الأمرين لأنَّ الرُّؤية معلَّقة على استقرار الجبل؛ حيث قال الله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِي ﴾[الأعراف:١٤٣].

فلا يخلو؛ إمَّا أن يكون استقراره ممتنعاً لذاته في زمان النَّظر إليه أو لا يكون؛ فإن كان ممتنعاً لذاته وكان قبل ذلك ممكناً لذاته فيلزم انقلاب الشَّيء من الإمكان الذَّاتيِّ إلى الامتناع الذَّاتيِّ، وهو أحد الأمرين.

وإن لم يكن ممتنعاً لذاته كانت الرُّؤية معلَّقة بشرط غير ممتنع لذاته، والمعلَّق بما لا يمتنع لذاته غير ممتنع لذاته؛ فيلزم إمكان الرُّؤية على تقدير امتناعها، وهو الأمر الآخر[٢].

فعُلِم أنَّه يلزم أحد الأمرين، وكلٌّ واحد منهما ممتنع؛ فيلزم جواز الرُّؤية[١].

---

(١) ولا يلزم من هذا الإحاطة بحقيقته تعالى، فإدراك هويَّته تعالى قد يكون بإدراك بعض صفاته تعالى. أمَّا الإحاطة بحقيقته تعالى فالجمهور على امتناع ذلك عقلاً لأيِّ مخلوق.

(٢) فظاهر أنَّ ما هو ممكن فليس بممتنع.

(١) حاصل هذا الدَّليل أنَّ الله سبحانه وتعالى قد علَّق رؤية سيِّدنا موسى -على نبيِّنا وعليه الصَّلاة والسَّلام- إيَّاه تعالى على استقرار الجبل، واستقرار الجبل ممكن في ذاته، والمعلَّق على الممكن ممكنٌ، فيلزم إمكان الرُّؤية.

ومعنى التَّعليق بأنَّه إذا جاز (أ) فقد جاز (ب)، وإذا لم يحصل (أ) فلم يحصل (ب)، وهاهنا لم تحصل الرُّؤية كما لم يحصل استقرار الجبل، مع أنَّ الرُّؤية جائزة كجواز استقرار الجبل.

ويمكن هاهنا تبيان الدَّليل بتوجيهه توجيهاً آخر؛ فإنَّ الله تعالى قال: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[الأعراف:١٤٣]، فقد سأل سيِّدنا موسى -على نبيِّنا وعليه الصَّلاة والسَّلام- الرُّؤيةَ لنفسه هو، فطلبه الشَّيء لنفسه فرع عن العلم بجوازه ضرورةً، فإمَّا أن يكون علمُ سيِّدنا موسى -على نبيِّنا وعليه الصَّلاة والسَّلام- حقّاً أو باطلاً، لا يجوز أن يكون باطلاً لأنَّ الخطأ هنا خطأ في صفة الله تعالى، والجهل بالله تعالى كفر أو ضلال بعيد، وساداتنا الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم محال أن يكون لأحدهم ذلك، ومَن نَسَبَ إلى واحد منهم ذلك فهو الكافر. فيلزم من هذا أنَّ اعتقاد سيِّدنا موسى -على نبيِّنا وعليه الصَّلاة والسَّلام- حقٌّ ضرورة، وهو اعتقاد جواز رؤية الله تعالى، فإذن رؤية الله تعالى جائزة.

فمن هنا ننتقل إلى جزء آخر من الآية الكريمة، وهو قوله تعالى: ﴿قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾[الأعراف:١٤٣]، فقول الله تعالى إنَّ التَّعليق قد حصل قبل التَّجلِّي واندكاكِ الجبل يعني أنَّه تعالى قد أفْهَمَ سيِّدنا موسى -على نبيِّنا وعليه الصَّلاة والسَّلام- أنَّ الرُّؤية ممكنة بإمكان استقرار الجبل وإن كان تعالى قد نفى أنَّها ستحصل ذلك الوقت، فهنا تعليم قد حصل، فإن كان التَّعليم لا يحصل إلا بعد حصول اندكاك الجبل فيلزم أن يكون سيِّدنا موسى -على نبيِّنا وعليه الصَّلاة والسَّلام- جاهلاً قبيل الاندكاك وهو محال.

فإن قيل: فما دلالة اندكاك الجبل؟

أجيب: للتوكيد على عدم الرُّؤية ذاك الوقت.

فإن قيل: فليكن سيِّدنا موسى -على نبيِّنا وعليه الصَّلاة والسَّلام- غير عالم بأنَّ الله تعالى لا يُرى لا على أنَّه هذا جهل مركَّب بالفرض بأنَّ الله تعالى جسم، بل فليكن جهلاً بأنَّ الله تعالى يُرى وإن كان ليس بجسم -تعالى-.

أجيب: لو ثبت أنَّه عليه السَّلام جاهل جهلاً بسيطاً لامتناع الرُّؤية لما جاز له أن يطلبها على كلِّ حال، فإنَّه عليه السَّلام نبيٌّ.

وأمَّا قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾[الأنعام:١٠٣] فلا يَرِدُ علينا.

لأنَّا [لا][1] نقول إنَّ البصر يدركه؛ وإنَّما نقول: إنَّ صاحب البصر يدرِك؛ فلا يكون ما ذكرتموه حجَّة علينا[2].

ويمكن الاستدلال بأنَّ قوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ﴾[الأعراف:١٤٣] مدلوله هو أن يصير الجبل قراراً باندكاكه، فيكون المعنى أنَّه إذا ما اندكَّ الجبل فإنَّ الرُّؤية ستحصل. فهو وعدٌ بالرُّؤية، وليس هذا محلَّ تبيانه.

إن قيل: طلب الرُّؤيةَ اليهودُ فصعقوا.

أجيب: طلبوها تكذيباً أو تجسيماً.

إن قيل: فسؤال سيِّدنا موسى -على نبيِّنا وعليه الصَّلاة والسَّلام- الرُّؤية كان لهم ليعلموا امتناعها.

أجيب: بل نصُّ الآية الكريمة على أنَّه -على نبيِّنا وعليه الصَّلاة والسَّلام- قد طلبها لنفسه ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾[الأعراف:١٤٣]، ولو طلبها لغيره لقال: «أرِهِمْ ينظروا» أو «أرنا ننظرْ»، فمحال أن يكون قد طلبها لغيره.

وخاتمة القول هنا أنَّ مبحث الرُّؤية كما أنَّه مبحث في نفسه فهو مبحث في الاستمساك بالأحاديث الشَّريفة؛ فإنَّ من كبريات المطاعن في السُّنَّة أنَّ فيها بصحيح الأحاديث ذكر رؤية المؤمنين الله تعالى في الجنَّة، فإذا صحَّت الرُّؤيةُ انتفت المطاعن وصحَّ الاستمساك بالسُّنَّة المشرَّفة -فضلاً عن أنَّ تصحيح الرُّؤية ثابت في القرآن الكريم- على ما هو دأب ساداتنا علماء أهل السُّنَّة والجماعة الأشاعرة والماتريديَّة.

(١) ناقصة من الأصل يظهر ضرورتها.

(٢) وجهة هذا أنَّ إدراك البصر قابليَّته للإبصار وهو بالشُّروط التي منها المكان، فهي ممتنعة لله سبحانه وتعالى، أمَّا الإدراك بغير هذه الشُّروط فليس إدراكاً بالآلة بشروطها. فربما يكون مقصود الإمام هنا أنَّ معنى هذه الآية الكريمة هو أنَّ الله تعالى لا يُدرك بشروط البصر التي منها كون المرئيِّ ذا شكل ولون ومكان -تعالى الله عن ذلك-، والله أعلم.

المسألة الحادية عشرة

في الجوهر الفرد[١]

هو المتَّحد الذي لا يقبل القسمة[٢].

والحجَّة على إثباته من وجهين:

أحدهما: أنَّه لو لم يوجد الجوهر الفرد يلزم أحد الأمور؛ وهو إمَّا عدم النُّقطة، أو انقسامها، أو وجود الجوهر الفرد على تقدير عدمه، وكلٌّ واحد منها منتفٍ؛ فيلزم وجود الجوهر الفرد.

وإنَّما قلنا: إنَّه يلزم أحد الأمور لأنَّ النُّقطة لا يخلو إمَّا أن تكون موجودة، أو لا تكون.

وإن لم تكن موجودة فهو أحد الأمور.

وإن كانت موجودة فإمَّا أن تكون في محلٍّ أو لا تكون.

فإن لم تكن في محلٍّ كانت متحيِّزة بذاتها؛ فيلزم وجود الجوهر الفرد على تقدير عدمه[٣].

---

(١) هذه المسألة وإن كانت من مسائل علم الكلام بحيث يُبحث إثبات الجوهر الفرد إلا أنَّها ليست بمؤثِّرة في مسائل الاعتقاد، فإنَّ بعض طرق الأدلَّة في العقيدة متضمِّن إثبات الجوهر الفرد، لكنَّ غيره من الطُّرق غير محتاج إلى إثبات الجوهر الفرد، فحتَّى لو فرضنا القول ببطلان الجوهر الفرد فلا يلزم من ذلك بطلان شيء من قول أهل السُّنَّة في مسائل الاعتقاد.

(٢) فهو الجزء الذي لا يتجزَّأ، والخلاف فيه أساساً بين المتكلِّمين والفلاسفة نفياً وإثباتاً، ومن المتكلِّمين من تبع الفلاسفة فيه ومنهم من توقَّف فيه. وحاصل قول المتكلِّمين أنَّ الأجسام مركَّبة من أجزاء لا تتجزَّأ، أمَّا الفلاسفة فقد قالوا إنَّ الأجسام مركَّبة من الهيولى -أي المادَّة- والصُّورة، وقالوا إنَّه يجوز تجزئة الأجسام لا إلى نهاية.

(٣) القسمة هنا بناء على أنَّ أيَّ ممكن -مكانيٍّ- إمَّا أن يكون وجوده بذاته فيكون جوهراً، أو أن يكون وجوده بغيره فيكون عرضاً، فلو لم تكن النُّقطة عرضاً لشيء ما فهي إذن جوهر. والنُّقطة في ذاتها شيء

وإن كانت في محلٍّ فإمَّا أن يكون محلُّها منقسماً أو غير منقسم.

فإن كان منقسماً يلزم انقسام النُّقطة؛ لأنَّ الحالَّ في أحد جزئيه غير الحالِّ في الآخر.

وإن كان محلُّها غير منقسم لزم القول بوجود الجوهر(١).

فعُلِم أنَّه يلزم أحد الأمور.

وإنَّما قلنا: إنَّ كلَّ واحد منها(٢) منتفٍ؛ أمَّا وجود النُّقطة فلأنَّ الكرة إذا لاقت سطحاً مستقيماً فإمَّا أن يكون موضع الملاقاة منقسماً أو غير منقسم.

والأوَّل باطل؛ وإلا لكان في الكرة خطٌّ مستقيم، وهو محال.

فموضع الملاقاة غير منقسم؛ فيلزم وجود النُّقطة(٣).

غير منقسم، لأنَّها لو كانت منقسمة لكان لها طول على الأقلِّ، وما له طول فهو خطٌّ لا نقطة وهو باطل ضرورةَ الفرق بينهما -وسيأتي الإمام على ذكر دليل على أنَّ النُّقطة لا تنقسم-.

فيبقى أنَّ اللَّازم أنَّ النُّقطة جوهر غير منقسم، وهو موجود؛ فيلزم أنَّ الذي نثبته إنَّما هو الجوهر الفرد، لأنَّ غير المنقسم من الجواهر -المكانيَّة- إنَّما هو الجوهر الفرد.

(١) فلو كانت النُّقطة عرضاً لشيء فهو لو كان منقسماً للزم أن تكون النُّقطة عرضاً لبعضه فينتقل السُّؤال إليه فيتسلسل وهو باطل. أو أن تنقسم إلى أقسامه فتكون منقسمة وهو باطل.

فيبقى أنَّها عرضٌ لشيء غير منقسم، وهو الجوهر الفرد.

وبطريق آخر يقال: النُّقطة لو كانت جوهراً فهو المطلوب. ولو كانت عرضاً فالمعروض بها يجب أن يكون غير منقسم؛ إذ هذا العرض الخاصُّ هو عرضُ غيرِ الانقسام، فثبت امتناع انقسام الجوهر، وهو المطلوب.

(٢) أي عدم النُّقطة أو انقسامها أو وجود الجوهر الفرد على تقدير عدمه.

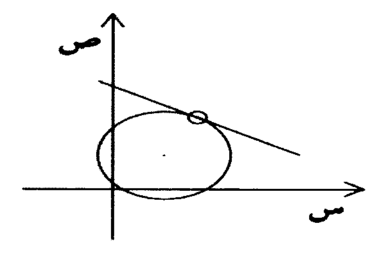
(٣) هذا الدَّليل زاد على ما ذُكِرَ في شرح الإمام التَّفتازانيِّ رحمه الله النسفيَّة بمقدِّمة هي أنَّه يلزم من إثبات النُّقطة ثبوت الجوهر الفرد، وذلك بناء على تغايرهما، أي إنَّه قد سبق أنَّه لو ثبت أنَّ النُّقطة لا تنقسم ثبت وجود الجوهر الفرد. وعدم انقسام النُّقطة هو المطلوب الآن.

فالدَّليل على أنَّ النُّقطة لا تنقسم حاصله أنَّ الدَّائرة شكل له معادلة معروفة، وحقيقتها نقاط لها مسافة معيَّنة عن نقطة واحدة هي المركز، واللَّازم أنَّه عند كلِّ اختلاف في نقاط الدَّائرة باتِّجاه محور السِّينات يلزم اختلاف في محور الصَّادات -إلى نصف الدَّائرة-، فيلزم أنَّه يمتنع أن تنطبق نقطتان في الدَّائرة على خطٍّ

وأمَّا الأمران الآخران فهما معلوما البطلان بالضَّرورة(١).

الثَّاني: أنَّه لو لم يوجد الجوهر الفرد يلزم أحد الأمرين؛ وهو إمَّا اجتماع الوجود والعدم، أو انطباق المنقسم على غير المنقسم، وكلٌّ واحد منهما منتفٍ؛ فيلزم وجود الجوهر الفرد.

مستقيم يمسُّ الدَّائرة، وإلا للزم أن يكون في الدَّائرة خطٌّ مستقيم وهو خلاف حقيقتها. فيبقى أنَّ منطقة تماس الدَّائرة مع المماس يجب أن تكون نقطة واحدة غير منقسمة، وهو المطلوب.



وقد يُستدلُّ على المطلوب بعكس المقدِّمات بأن يقال: لو بطل القول بالجوهر الفرد ولم تكن الأجسام منقسمة إلى جواهر لا تتجزَّأ للزم جواز وجود الدَّائرة الحقيقيَّة، ولو لزم وجود الدَّائرة الحقيقيَّة للزم وجود النُّقطة غير المنقسمة بناء على أنَّ نقطة التَّماس بين الخطِّ المستقيم والدَّائرة واحدة وإلا لم تكن الدَّائرة دائرة، ولو لزم إثبات النُّقطة الحقيقيَّة غير المنقسمة للزم إثبات الجوهر الفرد بمقدِّمة أنَّ النُّقطة إمَّا جوهر غير منقسم أو عرض لجوهر غير منقسم.

فإذن يلزم من بطلان القول بالجوهر الفرد القولُ بثبوت النُّقطة الذي يلزم منه إثبات الجوهر الفرد، فيلزم الخُلف؛ فيلزم تحقُّق الجوهر الفرد.

أمَّا قولنا إنَّه لو بطل القول بالجوهر الفرد للزم القول بتحقُّق الدَّائرة الحقيقيَّة فمن أنَّه في هذه الحال يلزم أن تكون المادَّة جائزة الانقسام لا إلى نهاية، فيكون كلُّ شكل جائز الوجود، لأنَّ المانع من جواز كلِّ الأشكال هو كون الخطوط مركَّبة من نقاط، فلو كانت من نقاط لامتنع تحقُّق بعض الأشكال؛ إذ المانع من تكوُّن شكل ما هو عدم قبول الأجزاء للتَّراكب باتِّساق معيَّن، كما لو كان حول نقطة خمس نقاط أو ستٌّ أو سبع على سطح واحد، فالشَّكل الأوَّل محال أن يكون بعدد النقاط الثَّاني.

(١) أي عدم النُّقطة إذ هي ثابتة في الواقع، أو وجود الجوهر الفرد على تقدير عدمه؛ أي لزوم وجوده إن فرضناه باطلاً كما في الدَّليل العكسيِّ.

وإنَّما قلنا إنَّه يلزم أحد الأمرين لأنَّه لو لم يوجد الجوهر الفرد فإمَّا أن تكون الحركة الحاضرة منقسمة أو غير منقسمة.

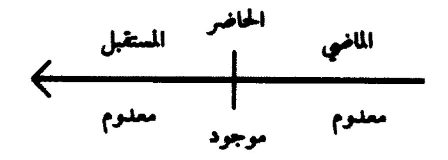
فإن كانت منقسمة كان بعض أجزائها منقضياً لاستحالة اجتماع أجزاء الحركة في الوجود؛ فيلزم اجتماع الوجود والعدم.

وإن كانت غير منقسمة وهي مطابقة للمسافة المنقسمة فيلزم انطباق غير المنقسم على المنقسم، وهو الأمر الآخر.

فعُلِمَ أنَّه يلزم أحد الأمرين، وكلُّ واحد منهما منتفٍ؛ فيلزم الجزء الذي لا يتجزَّأ[1].

---

(١) مبنى هذا الدَّليل على ما ذكر الإمام فخر الدِّين الرَّازيُّ رحمه الله في كتاب «أساس التَّقديس» من أنَّ الزَّمان آناتٌ كلُّ واحد منها غير منقسم. واستدلاله على ذلك بأنَّ الآن الحاضر في وقت القراءة هذا موجود ضرورة، والماضي معدوم الآن ضرورةَ أنَّه قد وُجِدَ وانقضى، والمستقبل معدوم الآن ضرورة أنَّه لمَّا يأتِ بعدُ.



فالوقت الحاضر الموجود إمَّا أن يكون منقسماً أو لا، فإن كان منقسماً فاللَّازم أن يكون بعضه قبلَ بعضٍ بالزَّمان، والقبليَّة الزمانيَّة تعني أنَّ (أ) وُجد في وقت لم يكن فيه (ب) موجوداً. فإذن: حاضر (أ) هو مستقبل (ب)، وماضي (ب) هو حاضر (أ). فلو كان الحاضر منقسماً للزم أن يكون بعض أجزائه في الماضي وبعضها في المستقبل، ولكنَّ الماضي والمستقبل معدومان الآن؛ فيلزم أن يكون بعض أجزاء الحاضر الموجود غير موجودة، وما ينعدم أحد أجزائه لا يكون هو موجوداً لأنَّه مشروط بوجود جميع ←أجزائه، والحاضر لو كانت حقيقته منقسمة لكانت مركَّبة من هذين الجزأين فيلزم عدم حقيقته من انعدام أيٍّ منهما لاستحالة اجتماعهما في الوجود لأنَّ أحدهما يسبق الآخر، ولكنَّ الحاضر موجود، هذا خلفٌ.

واحتجَّ المنكرون بوجوه:

أحدها: أنَّه لو وجد [واسطة][١] بين جزئين يلزم أحد الأمرين؛ وهما إمَّا التَّداخل أو انقسام ما لا يتجزَّأ، وكلُّ واحد منهما منتفٍ؛ فيلزم انتفاء الجوهر [الفرد].

وإنَّما قلنا إنَّه يلزم أحد الأمرين لأنَّ الواسطة حينئذٍ لا يخلو إمَّا أن يكون مانعاً من تلاقي الطَّرفين أو لم يكن.

فإن لم يكن يلزم أن يكون الطَّرفان أو أحدهما داخلاً في الوسط.

وإن كان مانعاً كان ما به يلقى أحدهما غير ما به يلقى الآخر؛ فيلزم انقسام ما لا يتجزَّأ.

وأمَّا أنَّ كلَّ واحد منهما منتفٍ فذلك معلوم بالضَّرورة[٢].

فيلزم من القولِ بأنَّ الحاضرَ منقسمٌ المحالُ الباطل، فيبقى أنَّ الوقت الحاضر هو آنٌ غير منقسم، وكذلك كلُّ وقت من الأوقات يكون معدوماً في المستقبل ثمَّ يوجد في الحاضر ثمَّ يُعدم في الماضي، فتكون كلُّ أوقات الزَّمان آنات غير منقسمة ضرورة.

فإذ ثبت هذا يقال إنَّ الحركة انتقال في مسافة مدَّة من الزَّمان، والزَّمان قد ثبت أنَّه آنات متتابعات؛ إذن الحركة هي انتقال في المسافة لعدد من الآنات.

وهنا يقال إنَّ الحركة في آنٍ واحد (ن) إن كان الانتقال فيها لمسافة معيَّنة (ف) قابلة للانقسام إلى نصفين - مثلاً- فإنَّ الانتقال إلى النِّصف الأوَّل من (ف) لا بدَّ أن يكون في مدَّة زمانيَّة لأنَّ كلَّ حركة فهي في زمان، فيلزم من هذا أن يكون للآن الزَّمانيِّ (ن) جزء، ولكن قد سبق إثبات أنَّ (ن) لا ينقسم، فإذن محال أن تكون الحركة إلى نصف المسافة (ف) فقط. فيبقى أنَّ الحركة كانت لكامل المسافة (ف).

فإذن هناك مسافة تُقطع في الآن الواحد يستحيل أن تكون منقسمة، فإذن يلزم ثبوت الحيِّز المكانيِّ غير المنقسم، وهو عين المطلوب.

(١) كأنَّ هنا نقصاً ما، قدَّرتُه بما ذكر بعدُ.

(٢) حاصل هذا أنَّا لو فرضنا ثلاثة جواهر متلاصقة (س) (ص) (ع) (س)(ص)(ع).

فإنَّ الجوهر (ص) في الوسط، وهو ملاصق لـ(س) و (ع)، فهو إمَّا ملاصق لـ (س) بنفس ما هو ملاصق به (ع) فيلزم ملاصقة (س) لـ (ع) وعدم وجود شيء بينهما وهو خلاف أنَّا فرضناها ثلاثة

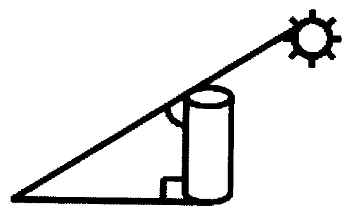
الثَّاني: أنَّ المسافة لو كانت مركَّبة من أجزاء لا تتجزَّأ فعند ارتفاع الشَّمس فإمَّا أن ينقص من ظلِّ الخشبة المغروزة في الأرض جزء لا يتجزَّأ أو أكثر أو أقلَّ؛ فإن انتقص جزءاً لا يتجزَّأ كان طول الظِّلِّ مثل غاية ارتفاع الشَّمس وهو محال. وإن انتقص أكثرَ كان الظِّلُّ أطول. وإن كان أنقص لزم انقسام ما لا يتجزَّأ[1].

جواهر. أو أن يكون ما به ملاصقة (س) غير ما به ملاصقة (ع) فيلزم أن يكون لـ (ص) جزءان فيكون منقسماً، ونحن فرضناه غير منقسم، هذا خلف. فيبطل على كلِّ حالٍ القولُ بالجوهر الفرد.

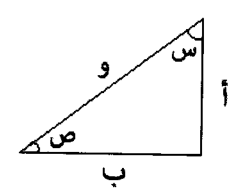
(١) هذا الوجه بأنَّ الظلَّ هو نسبة مقدار طول الضِّلع المقابل لزاوية طلوع الشَّمس -الذي هو طول الظِّلِّ على الأرض- إلى طول المجاور -الذي هو طول الخشبة-؛ فإذن: مقدار التَّغيُّر في طول الظِّلِ معتمدٌ على مقدار التَّغيُّر بزاوية ارتفاع الشَّمس.

فهذه النِّسبة تساوي كسراً أغلب الأوقات؛ فلا تكون النِّسبة عدداً صحيحاً؛ فيكون تناقص الظِّلِّ لا يساوي مقدار ارتفاع الشَّمس ولا مضاعفاته الصَّحيحة يقيناً.

فيلزم كون الزيادة أقلَّ من جوهر واحد أو أكثر منه وأقلَّ من جوهرين فيلزم انقسام الجوهر فيبطل القول به. وكذلك لو كان نقص الظِّلِّ بمقدار زيادة ارتفاع الشَّمس للزم أن يكون الارتفاع مساوياً طولَ الظِّلِّ دائماً، وهو خلاف الحاصل كما هو معلوم.



وقد يقرِّر الإيراد -ذكر قريبه ابن سينا في إبطال الجوهر الفرد- بأنَّ المثلَّث قائم الزَّوية الذي له زاويتا (س)= ٥٤، (ص)= ٣٦، تكون نسبة ضلعيه (أ) و (ب) إلى الوتر (و) هي: ٥\٣، ٥\٤ بالتَّرتيب؛ فلو كان طول (و)= ٥ لكان طول (أ)= ٣ و (ب)= ٤.



فهنا يقال إنَّه لو كان الضِّلع (ب)= ٢ للزم أن يكون مقدار (أ) = ٥ , ١، ومقدار (و)= ٥ , ٢.

الثَّالث: المسافة لو كانت مركَّبة من أجزاء لا تتجزَّأ؛ فإذا قطعت الحركة السَّريعة جزءاً لا يتجزَّأ فإمَّا أن تقطع البطيئة مثله أو أكثر أو أقلَّ؛ فإن قطعت مثله أو أكثر كانت البطيئة مثل السَّريعة في السُّرعة أو أسرع، هذا خُلفٌ. وإن قطعت أقلَّ لزم انقسام ما لا يتجزَّأ[١].

الرَّابع: أنَّ المسافة لو كانت مركَّبة من أجزاء لا تتجزَّأ؛ فإذا قطع الطَّوق الأعظم من الرَّحى جزءاً لا يتجزَّأ فالطَّوق الأصغر منها إمَّا أن يقطع مثله أو أكثر أو أقلَّ؛ فإن قطع مثله أو أكثر كانت الدَّائرة التي يتحرَّك عليها الطَّوق الصَّغير مثل الدَّائرة التي عليها الطَّوق العظيم أو أعظم، هذا خلفٌ.

وإن قطع أقلَّ منه يلزم انقسام ما لا يتجزَّأ[٢].

فيلزم أنَّه لو كان هذا المقدار لـ (ب) هو عدد الجواهر الفردة للزم كون (أ) و (و) ذوي عدد غير صحيح من الجواهر، فيلزم انقسامها ما دام المثلَّث المفروض مثلَّثاً.

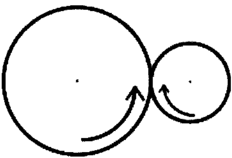
(١) فالحركة السَّريعة هي التي تقطع مسافة أكبر مقارنة بالحركة البطيئة، إذن لو قطعت الحركة السَّريعة مسافة جوهر واحد للزم أن تقطع البطيئة أقلَّ منه؛ فيلزم انقسام المسافة ضرورة.

(٢) فذلك بأنَّ الدَّائرتين المختلفتين قطراً تكون الأجزاء التي مرَّت على جزء معيَّن في الكبرى منهما أكثر من الأجزاء التي من الصُّغرى؛ إذ محيط الدَّائرة الكبرى أكبر من الذي للصُّغرى.

فلو فرضنا دائرتين متماسَّتين واحدة قطرها أصغر من الثَّانية بالنِّصف -كما في الشَّكل-، وأدرنا الكبرى حول محورها دورة كاملة فإنَّ الصُّغرى ستدور حول محورها مرَّتين مضروباً بـ Π كما هو معروف.

فلو تحرَّكت الصُّغرى حول محورها بمقدار جزء لا يتجزَّأ فستكون حركة الكبرى أقل بواحد على ٢ Π، وهو أقلُّ من الجزء الذي لا يتجزَّأ ؛ فيلزم انقسامه فيبطل القول به.

أمَّا المثال الذي مثَّل الإمام فعكس هذا في نسبة الحركة بين الكبرى والصُّغرى، ولم أصل إلى رسمه المقصود، والمبدأ واحد.



الخامس: أنَّا لو فرضنا خطّاً مركَّباً من أربعة أجزاء، وفوق طرفه الأيمن جزء لا يتجزَّأ وتحت طرفه الأيسر جزء لا يتجزَّأ، وتحرَّكا معاً إلى الوسط حركة متساوية فلا بدَّ أن يصير أحدهما محاذياً للآخر.

ولا يجوز أن تكون المحاذاة على الجزء الثَّاني من أحد الطَّرفين؛ وإلا لكانت إحدى الحركتين أسرع؛ فتقع المحاذاة على ملتقى الثَّاني والثَّالث؛ فيلزم انقسام الأجزاء كلِّها(١).

وهذه المسألة تستحقُّ التَّوقُّف فيها أو الاعتراف بنفي الجزء لسبب هذه الوجوه(٢).

---

(١) وهذا رسمها:



(٢) ولمثبت الجوهر الفرد أن يجيب عن الإيراد الأوَّل بأنَّا لنا أن لا نسلِّم تماسَّ الأجزاء؛ فلا يلزم الانقسام.

وعن الثَّاني بأنَّ الحركة والطَّاقة عبارة عن كمّات، وأنَّ حقيقة الحركة هي انتقالات كمِّيَّة كمّاً بعد كمٍّ. فهنا فليضرب مَثَلٌ للتسهيل بأن يكون خطُّ ضوء (أ) على حائط وأمامه عدسة مصغِّرة بعدها صورة ذلك الضُّوء مصغَّرة (ب)؛ فلو كان التَّصغير بنسبة (٣-١) وكان طول (أ) ٣ جواهر فإنَّ (ب) سيكون بمقدار جوهر واحد، فالآن لو زاد (أ) بواحد أو اثنين فصار ٤ أو ٥ جواهر فلن يزيد (ب)، ولو زاد (أ) فصار ٦ جواهر فإنَّ (ب) يزيد بواحد ليصير جوهرين، فعند تكثُّر الأجزاء على حدٍّ معيَّن -هو نسبة الثَّلاثة إلى واحد- يحصل انتقال جديد. ففي حال أن لا يصل المجال لزيادة الجوهر الثَّالث بأن يزيد (أ) إلى تسعة فلن يزيد طول (ب) إلا إذا وصل (أ) إلى تسعة... وهكذا.

1-3 1-3 1-3 1-3

ب أ ب أ ب أ ب أ

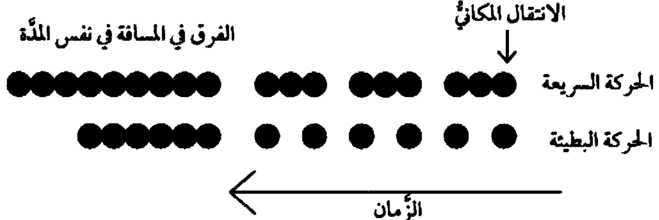
4 3 2 1

وتحقيق هذا في مسألة إصدار الذَّرَّة الطاقة عند انتقال الإلكترون من مدار داخليٍّ إلى مدار خارجيٍّ.

وكذلك مثال الشَّمس وظلِّها فهو على نفس المبدأ بأنَّ الظِّلَّ ينقص بمقدار جوهر واحد -وحقيقته زيادة الضَّوء على الأرض بجوهر- إذا ما ارتفعت الشَّمس بمقدار النِّسبة بينهما -٣ جواهر مثلاً-، وهكذا.

وعن إيراد ابن سينا بأنَّ لنا أن لا نسلِّم وجود المثلَّث الحقيقيِّ الذي أبعاده كما المَثَل؛ أي إنَّه لَّما كنَّا قائلين بالجوهر الفرد فإنَّا نقول إنَّ كلَّ شكل إنَّما هو مركَّب من نقاط؛ فبعض الأشكال النَّظريَّة لنا أن نمنع تحقُّقها بناء على هذا.

وعن الثَّالث بأنَّ السُّرعة والبطء اعتباران يرجعان إلى عدد التَّوقُّفات في خلال الحركات؛ فإن الحركة انتقالات، فالحركة البطيئة انتقالات تخلَّلها سكونات أكثر من الحركة السَّريعة، فليست السُّرعة أكثر من ذلك. فالحاصل أنْ ليست نفس الحركة سريعة أو بطيئة، لأنَّا ندَّعي أنَّ كلَّ واحد من الحركات لها نفس السُّرعة، وإنَّما الفرق في مجموع الحركات لكلِّ جسم أو جوهر وهو ما ندركه؛ فيحصل أنَّ مجموع الحركات في البطيئة أقلُّ من السَّريعة في نفس الوقت، ولربما وضَّح الرَّسم:



وعليه يقال إنَّه لو تحرَّك جسمان: سريع (أ) وبطيء (ب)؛ وفرضنا أنَّ سرعة (أ) ضعفي سرعة (ب)، وانطلقا من نقطة واحدة في وقت واحد؛ فإنَّهما في الآن الأوَّل سيقطعان نفس المسافة التي هي مسافة جزء واحد، وفي الآن الثَّاني سيتحرَّك (أ) وسيسكن (ب). وفي الآن الثَّالث سيتحرَّكان... وهكذا.

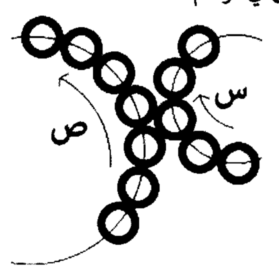
ولو فرضنا فرق السُّرعة بينهما ضعفاً ونصف فإنّهما سيتحرَّكان معاً في الأوَّل ومعاً في الثَّاني، وفي الآن الثَّالث يتحرَّك (أ) ... وهكذا.

وعن الإيراد الرَّابع بأنا لا نسلِّم تحقُّق الدَّائرة الحقيقيَّة؛ فكلُّ شكل عند القائل بالجوهر الفرد إنَّما هو مركَّب من نقاط؛ فلا ينتظم شكل الدَّائرة به، والدَّليل على ذلك بأنَّ الدَّائرة لو كانت موجودة للزم أن تكون مضلَّعاً اللَّازم كون عدد النِّقاط فيه لا نهاية له، فإنَّ المضلَّع كلَّما زاد عدد أضلاعه زادت الزَّاوية بين كلِّ ٣ نقاط منه، فالدَّائرة لو كانت من عدد محدود من النِّقاط للزم أن يكون هناك زاوية بين ٣ نقاط منها، فيلزم أنَّها لا تكون دائرة، فيلزم التَّناقض. فيبقى أن يقال إنَّها من عدد لا نهاية له من النِّقاط، وبطلانه من ضرورة امتناع وجود ما لا نهاية له في الوجود دفعة واحدة. وتفصيل ذلك ليس هذا محلَّه.

وهاك دليلاً آخر على أنَّ الدَّائرة الحقيقيَّة لا توجد في الواقع؛ فإنَّ محيط الدَّائرة هو مضروب قطرها في Π، و Π عدد نسبيٌّ بأنَّه ناتج قسمة لا تنتهي -عند من يعرف في الرِّياضيَّات-. وعلى هذا؛ مهما يكن طول قطر الدَّائرة حقيقيّاً فإنَّ محيطها لن يكون طولاً حقيقيّاً لأنَّه نسبيٌّ، فلا يكون موجوداً في الواقع، والدَّائرة هي المحيط فيلزم أن يكون وجودها في الواقع محالاً. فإن قيل: إن كان هناك حلقة ذات سُمْكٍ فإنَّ فيها دوائر حقيقيَّة كثيرة.

أجيب: إنَّه مع ذلك تبقى استحالة تراكب النِّقاط لتكوين الدَّائرة الحقيقيَّة، والدَّوائر الحاصلة موهومة.

وبعد هذا يقال إنَّا إن حرَّكنا رحى فإنَّا إنَّما نحرِّك شكلاً مركَّباً من نقاط، ولنسمِّ الطَّوق الأصغر بـ(س) والأكبر بـ(ص)؛ فتكون حركتها انتقالات متتابعة كما في الرَّسم:



فلا تكون حركة واحدة منتظمة مستمرَّة، فلا يرد الإيراد أصلاً لجواز أن تكون توقُّفات (ص) أكثر من (س).

وعن الخامس بأنَّ لنا أن نمنع التَّماسَّ. ولنا كذلك أنَّ الجوهر غير ممتدٍّ في الأبعاد؛ فلا نصف له.

ولنا – مثبتي الجوهر الفرد– في الجواب أن نقول إنَّ الجوهر الفرد ليس إلا نقطة ذات مقاوميَّة أو قصور من غير ضرورة أن نقول إنَّ لها مادَّة، بل لنا أن نقول إنَّ حقيقة المادَّة ترجع إلى الكتلة التي هي القصور، والقصور فيزيائيّاً هو مقاومة التَّحريك أو المداخلة، فيمكن فرض نقطة من غير القول بوجود مادَّة لها، وإنَّما يميِّز الجوهر عن غيره امتناع التَّداخل بينهما. فيكون الموجود الحقيقيُّ هو شكل وجوديٌّ معيَّن قد يُظهر قصوراً فنسمِّيه مادَّة وجواهر، فيكون مسمَّى الجوهر أمراً هو أصل بناء الأجسام ومادَّته الأوَّليَّة. والله تعالى أعلم.

على كلٍّ؛ نحن نرى الإمام الأبهريَّ رحمه الله يتوقَّف في هذه المسألة ولا ضرر في ذلك، إذ هي ليست من مسائل الاعتقاد التي يكون الإيمان بها واجباً، وكما ترى هي مسألة فيزيائيَّة حقَّة ولو لم يأتِ بالدَّلالة عليها من النَّقل الشَّريف شيء.

المسألة الثَّانية عشرة

في إبطال الهيولى والصُّورة

قالت الفلاسفة: إنَّ كلَّ متحيِّز فهو متَّصل واحد مركَّب من جوهرين أحدهما حالٌّ في الآخر، ويقال له: الصُّورة الجسميَّة؛ والثَّاني محلٌّ للآخر ويقال له: الهيولى[1].

وهو باطل؛ لأنَّ كلَّ متحيِّز لو كان مركَّباً من الهيولى والصُّورة يلزم منه أمر ممتنع، وما يلزم منه الممتنع فهو ممتنع.

وإنَّما قلنا إنَّه يلزم منه الممتنع لأنَّ الصُّورة حينئذٍ إمَّا أن تكون مفتقرة إلى الهيولى أو لا تكون.

فإن لم تكن مفتقرة إليها يلزم أن لا تكون حالَّة فيها؛ لأنَّ المستغني عن الشَّيء استحال حلوله فيه.

وإن كانت مفتقرة إليها كانت الهيولى متقدِّمة على الصُّورة بالوجود؛ لأنَّ المفتقَر إليه لا بدَّ أن يكون متقدِّماً بالوجود.

ولو كانت متقدِّمة بالوجود فإمَّا أن تكون متحيِّزة قبل الصُّورة أو لا تكون.

---

(١) قالت الفلاسفة: كلُّ جسم مركَّب من مادَّة -هي الهيولى باليونانيَّة- وصورة، ولا يكون الجسم جسماً من غير واحد منهما، ولا يمكن أن توجد المادَّة من غير صورة ولا الصُّورة من غير مادَّة -وإن شُذَّ عن ذلك القول-. وإنَّما قالوا إنَّ المادَّة غير الصُّورة لأنَّ المادَّة شيء واحد في كلِّ الأجسام، والصُّوَر مختلفة بين الأجسام. وكذلك الجسم الواحد تبقى له نفس المادَّة مع اختلاف صورته. إذن: غير المتغيِّر -الذي هو المادَّة- غيرٌ للمتغيِّر -الذي هو الصُّورة-. وقالوا إنَّ المادَّة منسجمة داخليّاً فليست مركَّبة من أجزاء، فلهذا هي عندهم قابلة للانقسام لا إلى نهاية. وهذا ثبت بطلانه فيزيائيّاً.

فإن كانت متحيِّزة قبل الصُّورة لم[1] يكن كلُّ متحيِّز مركَّباً من الهيولى والصُّورة، ونحن نتكلَّم على خلاف هذا التَّقدير فيلزم منه الممتنع.

وإن لم تكن متحيِّزة فعند اقتران الصُّورة بها إمَّا أن يحصل في جزء معيَّن أو لا يحصل.

فإن لم يحصل يلزم وجود الجسم دون حصوله في الحيِّز؛ فهو ممتنع.

وإن حصلت في حيِّز معيَّن كان حصولها في ذلك الحيِّز دون غيره ترجيحاً بلا مرجِّح، وهو ممتنع[2].

---

(١) الأصل: «ولم» لكن غير بيِّنة.

(٢) فلنقسم هذا الإيراد قسمين:

الأوَّل أنَّ المفتقَر إليه يكون وجوده علَّة لوجود المفتقِر -أو جزء علَّة-، والعلَّة متقدِّمة على المعلول.

ففي هذه المسألة محال أن توجد الصُّورة إلا لمادَّة، ثمَّ إنَّ حقيقة المادَّة والكتلة عند الفلاسفة يمكن تصوُّرها من غير تصوُّر الصُّورة، فإذن المادَّة شيء غير الصُّورة وهي شرط لها. إذن المادَّة متقدِّمة على الصُّورة، والمتقدِّم يكون وجوده سابقاً على المتأخِّر بالزَّمان، فيلزم وجود المادَّة في وقت ليست فيه الصُّورة موجودة.

وهذا باطل لأنَّ المادَّة في الوجود الحقيقيِّ لا تكون إلا بشكل، فيلزم أنَّه مهما كانت المادَّة موجودة فالصُّورة موجودة؛ فيلزم تأخُّر الصُّورة وعدم تأخُّرها معاً، وهو تناقض.

والقسم الثَّاني من الإيراد بأنَّ حدوث الجسم لو كان بحدوث اقتران المادَّة والصُّورة فإنَّ الجسم الحادث لا بدَّ أن يكون في مكان، والمادَّة لم تكن موجودة في مكان معيَّن قبل هذا الاقتران ولا الصُّورة، فيلزم أنَّ مكان هذا الجسم غير متعيِّن من هذا الاقتران، وما لا يتعيَّن مكانه لا يوجد، ولو وُجِدَ لكان موجوداً في ذلك المكان من غير وجود سبب وهو محال.

وللمجيب أن يجيب عن القسم الأوَّل بأنَّ تقدُّم العلَّة على المعلول ليس تقدُّماً بالزَّمان، بل إنَّ العلَّة علَّةٌ لذاتها فيلزم وجود المعلول في كلِّ وقت هي موجودة فيه، وتقدُّمها عليه ذاتيٌّ -أو اعتباريٌّ بأنَّ فاعل المادَّة والصُّورة شيء آخر. فعلى هذا لا يلزم هذا الإيراد.

والجواب عن القسم الثَّاني بأنَّ الفلاسفة يقولون بقدم المادَّة وحلول الصُّوَر صورة بعد صورة في نفس المادَّة، فهم يقولون إنَّ المادَّة تبقى في نفس المكان، فيكون مكانها معيَّناً، فيبطل الإيراد. ولهم أن يقولوا إنَّ المادَّة لو حدثت مع الصُّورة فحدوثهما بشيء ثالث يعيِّن وجودهما ومكانهما.

واحتجَّ المثبتون للهيولى بأنَّ الجسم ليس من أجزاء لا تتجزَّأ لما مرَّ؛ فكلُّ جسم فهو متَّصل واحد، وهو ممكن الانفصال؛ إذ لو امتنع الانفصال لما كان شيء من الأجسام قابلاً للانفصال، وهو باطل.

ولا بدَّ أن يكون في الجسم شيء يقبل الانفصال والاتِّصال، والاتِّصال لا يقبل الانفصال؛ لأنَّ القابل لا بدَّ أن يكون موجوداً مع المقبول، والاتِّصال لا يبقى مع الانفصال؛ فلا يكون هو قابلاً للانفصال.

والجسم لا بدَّ وأن يكون منه شيء يقبل الانفصال؛ فالجسم مركَّب من شيئين: أحدهما الصُّورة والثَّاني القابل للانفصال[1].

والجواب: قلنا: لا نسلِّم أنَّه لا بدَّ أن يكون في الجسم شيء يقبل الانفصال؛ وإنَّما يكون كذلك إن لو كان الانفصال أمراً وجوديّاً مفتقرا إلى قابل يحلُّ فيه.

وإنَّما يمكن الإبطال بأنَّه لو كانت الصُّورة حالًّا في المادَّة لاستحال أن تكون نفسها مادَّة لشيء آخر، والحاصل أنَّ الخشب -مثلاً- صورة في المادَّة، والكرسيُّ صورة للخشب؛ فيلزم أن تكون صورة الخشبيَّة مادَّة لصورة الكرسيِّ، وهو باطل.

وكذلك يمكن إبطاله بأنَّ الجوهر هو ما وجوده بذاته فلا يفتقر إلى محلٍّ، والصُّورة مفتقرة إلى المادَّة، فهي عرض وليست جوهراً، فبطل قول الفلاسفة إنَّها جوهر.

أمَّا المغايرة بين المادَّة والصُّورة عندنا فهي ليست إلا بأنَّ الصُّورة اعتباريٌّ عن عدد الجواهر ووضع بعضها إلى بعض كأن تكون متراتبة خطِّيّاً أو حلقيّاً... فليس هناك حاجة أصلاً لفرض جوهرين أحدهما حالٌّ في الثَّاني.

(١) أي إنَّا نرى الجسم متَّصلاً تارة ومنفصلاً طوراً، فلا بدَّ من سبب لقبول الجسم للاتِّصال، ولا بدَّ من سبب لقبوله الانفصال، ومحال أن يكون هو سبباً واحداً لأنَّ الاتِّصال والانفصال نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان معاً، فإذن لهما سببان.

وهذا لأنَّ الانفصال عدمُ الاتِّصال، وذلك أمر سلبيٌّ؛ فلا يحتاج إلى محلٍّ[١].

فإن قيل: الانفصال عدم الاتِّصال عمَّا من شأنه أن يتَّصل؛ فهو عدم متخصِّص بالمحلِّ؛ فلا بدَّ أن يكون له قابل.

قلنا: مُسلَّم؛ ولكن لا يلزم أن يكون الجسم مركَّباً من جوهرين ليثبت المطلوب الذي قصدتموه[٢].

طريقة أخرى في إبطال الهيولى والصُّورة أن نقول:

لو كان الجسم مركَّباً من الهيولى والصُّورة فعند انقسام الجسم يلزم انقسام الهيولى ضرورةَ أنَّ هيولى أحد الجسمين غير هيولى الآخر؛ فتكون الهيولى من حيث هي هي قابلة للانفصال؛ فتستدعي محلًّا على الوجه الذي ذكرتموه، ويكون ذلك المحلُّ أيضاً قابلاً للانفصال؛ فتستدعي محلًّا آخر، وهكذا إلى غير النِّهاية؛ فيلزم اجتماع أمور مترتِّبة إلى غير النِّهاية، وهو محال[٣].

---

(١) أي إنَّ الانفصال لَمَّا كان حقيقته هي (لا اتِّصال) أجزاء الجسم فهو عدمٌ محض، وما هو عدمٌ محض سببه عدم وجود سبب، فإذن سبب وجود الانفصال هو عدم وجود سبب الاتِّصال؛ فيلزم أنَّ الانفصال لا سبب له، فلا يلزم الاستدلال.

(٢) فهنا قد يقال إنَّ الانفصال حالة تقابل الاتِّصال للجِرم المعيَّن، فليس عدماً مطلقاً، فيلزم وجود قابل له.
والجواب بأنَّ نفس القابل للاتِّصال هو قابل للانفصال، لأنَّ قبول شيء هو نفسه قبول عدمه، إذ القابل لزيادة الشَّيء هو قابل لنقصه وقِلَّته، ونقصه وقلَّته هما تحقُّق عدم المقبول الذي هو الانفصال هنا. فلا داعي للقول الباطل بالهيولى الصُّورة بناء على هذا السُّؤال الباطل.
وليُضرب مَثَلُ الجسم من حيث حرارته؛ فالجسم قابل لأن تزيد حرارته، فهو يقيناً قابل لأن تقلَّ حرارته، وهي نفس برودته.

(٣) هذا الإيراد على أنَّ الفلاسفة قالوا إنَّ قبول الانفصال من الهيولى، فيرد أنْ إذا انفصل جسم فصار جسمين، والانفصال عندهم لا بدَّ له من قابل، فلا بدَّ أن يكون شيء يقبل الانفصال غير هذين الجسمين، وهذا القابل للانفصال لا بدَّ أن يكون لقبوله هذا سبب قابل للانفصال فلا بدَّ من سبب.... فيجب إذن وجود ما لا نهاية له من الأسباب في الوقت الواحد وإنَّه محال.

المسألة الثَّالثة عشرة

في الخَلاء

هو أن يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يكون بينهما جسم يلاقيانه[١].

احتجَّ المثبتون بوجهين:

أحدهما: أنَّه وُجِدَ ملزوم الخلاء؛ فثبت الخلاء.

وإنَّما قلنا إنَّه وُجِدَ الملزوم لأنَّ من الأجسام ما ينتقل من حيِّز إلى حيِّز آخر، وذلك ملزوم لوجود الخلاء؛ لأنَّه لا يخلو؛ إمَّا أن ينتقل إلى مكان فارغ أو إلى مكان مملوء.

والثَّاني باطل فتعيَّن الأوَّل.

وإنَّما قلنا إنَّ الثَّاني باطل لأنَّه لو انتقل إلى مكان مملوء فالجسم الذي في ذلك المكان إمَّا أن ينتقل إلى مكان هذا الجسم أو إلى مكان آخر.

والأوَّل باطل؛ وإلا لزم الدَّور.

---

(١) فهو أن يكون العدم المحض في مكان. والإشكال فيه أنَّ ما له مكان فهو جسم، والعدم ليس جسماً؛ فيستحيل أن يكون هناك مكان ليس فيه إلا العدم -أو لا شيء فيه-. فيلزم أنَّ العالم كلَّه (مَلاء) ممتلئ بالأجسام المتلاصقة.

إذن القول بالمَلاء نقيض القول بالخلاء.

وهذا الإشكال مبناه على الوهم، ودفعه بأنَّ حقيقة الخلاء هو مسافة بين جسمين لا جسم فيها -كما عرَّفه الإمام الأثير-، فليست هذه المسافة إلا بحسب الجسمين ولا يلزم أن تكون بحسب شيء متمكِّن فيها. ولا جهة فيزيائيَّة لمنع القول بالخلاء، بل ثبوته فيزيائيٌّ عمليٌّ.

ويمكن أن تُقرَّر المسألة بأنَّ الذي نسمِّيه الفراغ هل هو شيء موجود أو هو عدم محض.

والثَّاني باطل؛ وإلا لزم من حركة الخردلة حركة جميع الأجسام، وهو معلوم البطلان بالضَّرورة.

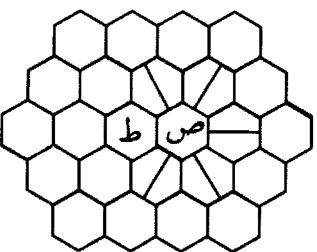
فتعيَّن أن ينتقل إلى مكان فارغ، وهو المطلوب[1].

الثَّاني: أنَّ الجسم المماسَّ لجسم آخر قد يرتفع عنه دفعة واحدة، ومتى كان كذلك لزم وقوع الخلاء.

---

(١) مبنى هذا الدَّليل على أنَّ الكتلة ذات قصور وممانعة لمداخلة غيرها فيها، فلو فرضنا العالم أجساماً متلاصقة لا فراغات بينها فإنَّ اللَّازم أنَّ الجسم (ص) محاط بما يمنع مداخلة (ص) إيَّاه، وهذه الأجسام المحيطات بـ (ص) محاطة بأجسام أخرى إلى نهاية العالم، فيلزم أنَّه ليتحرَّك (ص) أن تكون فيه طاقة لتحريك كلِّ أجسام العالم، وهو محال فيلزم امتناع حركة (ص) أصلاً.

ولو كانت حركة بأنَّه لو كان (ص) سيتحرَّك يميناً وعن يمينه الجسم (ط) يمانعه، فلو قلنا إنَّ (ط) سيتحرَّك إلى مكان (ص) على البدل فيكون الحاصل أنَّ (ص) محتاج إلى مكان (ط)، و(ط) محتاج إلى مكان (ص)، فَلِكَيْ يتحرَّك (ص) فهو محتاج إلى أن لا يكون (ط) في مكانه لأنَّ (ط) يمانعه، وكذلك (ط) محتاج إلى مكان (ص)، فيلزم أنَّه ليتحرَّك (ص) يلزم أن يكون (ط) متحرِّكاً، وليصحَّ أن يتحرَّك (ط) يجب أن يكون (ص) متحرِّكاً؛ فيلزم أنَّ شرط حركة (ص) هو أن يكون متحرِّكاً، وهذا دورٌ بيِّن بطلانه.



والنَّتيجة أنَّ هاهنا قياساً منتِجاً من الشَّكل الثَّاني: كلُّ الأجسام في داخل العالم يمكن حركتها -بالمشاهدة-، وكون العالم ملاءً اللَّازم منه -بالدَّليل المذكور- امتناع الحركات في داخل العالم؛ إذن: ليس هناك شيء من أجسام العالم في مَلاء.

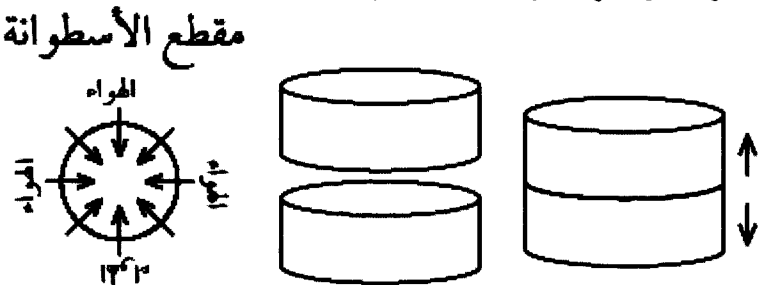
وينتج منه أنَّ أجسام العالم في (لا مَلاء)، إذن: أجسام العالم في خلاء، وهو المطلوب.

أمَّا أنَّ الجسم المماسَّ لجسم آخر قد يرتفع عنه دفعة فلأنَّ الجسم الصُّلب الأملس إذا كان منطبقاً على جسم آخر وتحرَّك أعلاه إلى فوق فإنَّه يرتفع السَّطح المماسُّ للجسم المنطبق عليه دفعة؛ وإلا لزم انفكاك أجزاء الجسم المتحرِّك بعضها عن بعض.

وإنَّما قلنا إنَّه متى كان كذلك يلزم وقوع الخلاء لأنَّ حصول الجسم في الوسط يحتاج إلى حركة من الجوانب؛ فحال ما يكون الجسم على الطَّرف لا يكون في الوسط؛ فيلزم وقوع الخلاء في الوسط(١).

---

(١) هذا الدَّليل بأنَّا لو فرضنا أسطوانتين متماثلتين واحدة فوق الأخرى فإنَّ التَّماس يكون على مساحة الدائرة؛ فأوَّل آن الانفصال يكون قد انفصل الجسمان من طرف الدَّائرة ومن وسطها. فالآن يقال إنَّه لو كان الهواء يصل الوسطَ أوَّل آن الانفصال للزم أن تكون سرعة انتقال الهواء إلى الوسط لا نهاية لها؛ فإن مسافة الهواء المقطوعة نصف قطر الدَّائرة، والمدَّعى أنَّه لم يكن زمان فيه خلاء، فيلزم أنَّ الهواء قد وصل إلى النِّصف عند الانفصال لا بعده، فيكون زمان الحركة -الذي هو زمان الانتقال من طرف الدَّائرة إلى مركزها- صفراً؛ فتكون سرعة الهواء لا نهاية لها وهو محال.



وللمجيب أن يجيب بامتناع أن يكون هناك جسم أملسُ إذا كان قائلاً بالجوهر الفرد، فلا يلزمه هذا الدَّليل.

فحينئذٍ نعيد هذا الدَّليل بأنَّ الثابت فيزيائياً أنَّه بتباعد جسمين عن بعضهما فإنَّ الضَّغط بينهما يقلُّ، فتنتقل الأجسام المحيطة بحسب درجة هذا الضَّغط إلى مكان تباعدهما، فكون الأجسام المحيطة ذات سرعة ما يعني أنَّها لم تكن هنالك في أوَّل آن الانفصال، فيثبت الخلاء.

وعلى كلٍّ إذ المسألة فيزيائيَّة فقد ثبت فيزيائياً الخلاء وانتهت المسألة.

فإن قيل على الأوَّل[١]: لِمَ لا يجوز أن ينتقل إلى مكان مملوء؟

قوله: «إنَّ الجسم الذي فيه إمَّا أن ينتقل إلى مكانه أو إلى مكان آخر».

قلنا: لا نسلِّم؛ ولِمَ لا يجوز أن يقال إنَّه يتكاثف الجسم الذي في ذلك المكان؟

وهذا لأنَّ الجسم عندنا مركَّب من الهيولى والصُّورة، ثمَّ الهيولى تقبل المقادير المختلفة؛ فعند انتقال الجسم يحدث فيها مقدار أصغر من المقدار الحاصل قدَّام المتحرِّك، ويحصل فيها مقدار أعظم من المقدار الذي خَلْفَ؛ فلا يقع الخلاء.

وأمَّا عن الثَّاني فلا نسلِّم [قوله]: «لأنَّ حصول الجسم في الوسط يحتاج إلى حركته من الطَّرف».

ولِمَ لا يجوز أن يقال: إنَّ في الزَّمان الذي يتحرَّك الجسم إلى فوق يحصل الجسم في الوسط بطريق التَّخلخل[٢]؟

والجواب عنه ما مرَّ أنَّ الجسم لا يجوز أن يكون مركَّباً من الهيولى والصُّورة؛

---

(١) أي اعتراضاً على الدَّليل الأوَّل.

(٢) التَّخلخل وفق مصطلح الفلاسفة هو زيادة حجم جسم معيَّن من غير إضافة شيء زائد على ذلك الجسم، والتَّكاثف نقصان حجم الجسم من غير ذهاب بعضه. ومَثَلُ التَّخلخل زيادة حجم الماء عند سخونته فوق نقطة ٤ درجات سيليزيوس، فإنَّ الماء يزيد حجمه من غير زيادة أجزاء من غيره. ومثال التَّكاثف نقصان درجة حرارة المياه إلى درجة ٤ سيليزيوس، فإنَّ حجم الماء يقلُّ مع أنَّه لا يُنتقص من نفس الماء فيخرج عنه.

ملحوظة: أقلُّ حجم يكون للماء عند درجة ٤ سيليزيوس، فإن سخن أكثر تمدد، وإن برد أكثر تمدَّد، وهذا يسمُّونه شذوذ الماء.

ويقال هنا إنَّ الفلاسفة يستدلُّون من حصول التَّكاثف والتَّخلخل على كون الأجسام من صورة وهيولى، بأنَّ الهيولى لا مقدار لها بنفسها، بل هي قابلة لكلِّ المقادير.

والحاصل بالفعل أنَّ سبب صحَّة التَّمدُّد والتَّقلُّص في الأحجام هو أنَّ بين جزيئات الماء فراغات تزيد بازدياد الطَّاقة الحركيَّة -المعبَّر عنها بالحرارة المختزنة-، وتقلُّ هذه الفراغات عند قلَّة الطَّاقة الحركيَّة بين جزيئات الماء. فيُقلب الاستدلال بأنَّه استدلال على تحقُّق الخلاء.

فلا يصحُّ التَّخلخل والتَّكاثف[١]؛ فلا بدَّ من وقوع الخلاء[٢].

احتجَّ المنكرون بوجوه:

أحدها: أنَّه لو وُجِدَ الخلاء لكان قابلاً للزيادة والنُّقصان؛ لأنَّ الخلاء فيما بين الجدارين أقلُّ من الخلاء فيما بين المدينتين، ولو كان أزيدَ فإمَّا أن يكون مركَّباً من أجزاء لا تتجزَّأ أو لا يكون؛ والأوَّل باطل[٣] لما مرَّ فتعيَّن الثَّاني؛ فيكون مقداراً.

فإمَّا أن يكون متناهياً أو لا يكون؛ لا جائز أن يكون غير متناهٍ؛ لأنَّه لو كان غير متناهٍ لوجدت حيثيَّات مترتِّبة إلى غير النِّهاية وهو محال؛ لأنَّ بين هذه الحيثيَّة المعيَّنة وبين كلِّ واحد من الحيثيَّات المترتِّبة إمَّا أن تكون حيثيَّات مترتِّبة أو لا تكون؛ فإن لم يكن بينها وبين حيثيَّة من تلك الحيثيَّات حيثيَّات متناهية لم تكن الحيثيَّات مترتِّبة إلى غير النِّهاية[٤].

ولا جائز أن يكون[٥] متناهياً؛ لأنَّه لو كان متناهياً لكان له شكل، وذلك الشَّكل إن كان لطبيعة المقادير كانت المقادير كلُّها متشاكلة بشكل واحد.

وإن كان بسبب منفصل كان المقدار الخلائيُّ قابلاً للفصل والوصل؛ فكان حالًّا في محلٍّ لما بيَّنَّا أنَّ كلَّ اتِّصال يعرض له الانفصال فهو في محلٍّ، وقد كان مجرَّداً، هذا خُلْفٌ[١].

---

(١) أي لا يصحُّ التَّخلخل والتَّكاثف على المعنى الذي أراد الفلاسفة من قبول الهيولى للمقادير.

(٢) هذا الجواب بأنَّ واحدة من مقدِّمات إثبات الخلاء هي منع القول بالهيولى والصُّورة على مراد الفلاسفة، فإن ثبت القول بالجوهر الفرد وامتنع القول بالهيولى والصُّورة فاللَّازم امتناع تغيُّر مقدار الجسم، فيلزم بطلان جوابهم هذا.

وكذلك يمكن إبطال قول الفلاسفة بأنَّه عند كلِّ اتِّصال وانفصال إمَّا أن تبقى كثافة الجسم كما هي فيلزم اختلاف مادَّة الجسم أيضاً وهو محال، أو أن تقلَّ الكثافة بالتَّمدُّد فيلزم حصول الخلاء داخليّاً.

والحاصل فيزيائيّاً أنَّ التكاثف الجسم وانضغاطه يصحَّان لأنَّ بين ذرَّاته مسافات كلٌّ منها خلاء، وقد سبق.

(٣) الأوَّل هو كونه مركَّباً من أجزاء لا تتجزَّأ، وبطلانه من أنَّ الخلاء هو العدم، والعدم غير مركَّب من أجزاء ضرورة.

(٤) هذا دليل منع التَّسلسل وقد سبق ذكره.

(٥) هنا كلمة «غير» وليست صحيحة.

الثَّاني: لو وُجِدَ الخلاء فعند حصول الجسم فيه فإمَّا أن ينفصل أو لا ينفصل؛ فإن لم ينفصل يلزم تداخل الأبعاد.

وإن انفصل كان قابلاً للفصل والوصل فكان حالًّا في محلٍّ؛ فكان الخلاء مَلَاءً، هذا محال.

الثَّالث: أنَّه لو وُجِدَ الخلاء لامتنع أن يسكن فيه الجسم؛ لأنَّ اختصاص بعض جوانبه بأن يكون مطلوباً للجسم دون البعض ترجيح بلا مرجِّح، وهو محال(٢).

وهذه المسألة أيضاً من جملة ما يستحقُّ التَّوقُّف فيها بسبب تعارض الأدلَّة، والله الهادي(٣).

---

(١) فكلُّ ذي مقدار فله حجم وشكلٌ ضرورة، فلو كان الخلاء مقداراً فكونه مقداراً يعني أنَّ له شكلاً، ولكنَّه لا يعني أنَّ له شكل معيَّن، ولو كان المقدار هو سبب كونه على شكل معيَّن فيلزم أن يكون كلُّ ذي مقدار له نفس ذلك الشَّكل، وهو باطل. فإذن لا بدَّ من سبب آخر لأن يكون على هذا الشَّكل المعيَّن.

وهذا السَّبب الآخر هو صفة للخلاء، فيلزم أن يكون العدم موصوفاً بشيء موجود، ولكنَّ الموصوف بالموجود يكون موجوداً لا معدوماً، هذا خُلف.

فإذن تبطل الاحتمالات كلُّها لأن يكون الخلاء ذا مقدار، والقائلون به يقولون إنَّ له مقداراً، فيلزم الخُلف.

(٢) هذا الإيراد والذي قبله بيِّنان.

(٣) هذه المسألة الآن معلومة الجواب يقيناً بإثبات ما اصطلح على تسميته الخلاء.

وهاك الجواب عن الإيرادات:

أمَّا الأوَّل: فبأنَّ الخلاء عدمٌ محض، فكون الخلاء بين المدينتين أكبر من الخلاء بين الجدارين لا يعني أكثريَّة شيء على شيء بالحقيقة؛ إنَّما هو عدمٌ صحَّحنا وجود الأجسام فيه؛ فالخلاء الذي طوله ذراع معناه أنَّه يمكن ملؤه بما طوله ذراع، ولا نسلِّم بأكثر من ذلك؛ فلا يلزمنا شيء من ذلك.

أمَّا الثَّاني: فإنَّا نقول إنَّ الخلاء عدمٌ محض؛ فلو انتقل الجسم إلى الخلاء فهو إنَّما يتحرَّك في عدم؛ والعدم لا يُداخِل شيئاً لأنَّه ليس بشيء، وكذلك العدم لا ينفصل ولا يتَّصل لأنَّه عدم! ويبطل هذا الإيراد بانبنائه على القول بالهيولى والصُّورة وقد ثبت بطلان القول بهما.

أمَّا الثَّالث: فبأنَّ حركة الجسم بحسبه وحسب ما فيه من طاقة وضعيَّة أو حركيَّة، وفي أثناء حركته بعدم وجود الموانع، لا بحسب ما يطلبه؛ فحلُّه فيزيائيٌّ محض، وهو بيِّن فانظره.

المسألة الرَّابعة عشرة

في خلق الأفعال

قال الإمام أبو الحسن الأشعريُّ إنَّ قدرة العبد غير مستقلَّة بإيجاد الفعل؛ بل القدرة والفعل كلاهما مستند إلى الباري تعالى[١].

وقالت المعتزلة إنَّ قدرة العبد مستقلَّة بإيجاد الفعل.

والحقُّ في هذه المسألة أنَّ كلَّ واحد من [القدرة][٢] والفعل مستند في سلسلة الحاجة إلى الباري تعالى؛ لأنَّ كلَّ واحد منهما ممكن لذاته،

وكلُّ ممكن لذاته فإنَّه ينتهي في سلسلة الحاجة إلى واجب الوجود لذاته[١].

---

(١) فلا خالق إلا الله سبحانه وتعالى، و ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ [الزُّمَر:٦٢]، ودليل ذلك عقلاً وجوب عموم قدرة الله سبحانه وتعالى، لأنَّ تعلُّق القدرة لو كان لبعض الممكنات دون بعض فلا يكون ذلك إلا لسبب منفصل، فيلزم كون تعلُّقات القدرة بترجيح، فيلزم كون نفس القدرة ممكنة وهو باطل.

واللَّازم عن ذلك أنَّ كلَّ حادث فإنَّما هو بخلق الله سبحانه وتعالى، ومن الحادثات أفعالنا وقدراتنا وإراداتنا، فكلٌّ منها مخلوق لله سبحانه وتعالى.

وهنا مبنى هذه المسألة؛ فإنَّ كون فعل العبد وقدرته مخلوقين لله تعالى هل يلزم منه بطلان كون العبد مكلَّفاً أو لا؟ فعلى هذا اختلفت الفِرَق، وأصله بين أهل السُّنَّة والمعتزلة؛ فقالت المعتزلة إنَّ العبد هو خالق فعله لأنَّه لو لم يكن خالقَ فعله للزم أن يكون مجبوراً فيستحيل كونه مكلَّفاً، لكنَّه مكلَّف؛ إذن هو خالق فعله.

وقال أهل السُّنَّة إنَّ كون العبد مختاراً هو المصحِّح لكونه مكلَّفاً، فلا يلزم كونه خالقاً فعله، والثَّابت عموم قدرة الله تعالى، فهو تعالى خالق كلِّ شيء، إذن هو تعالى خالق أفعال العباد -الاختياريَّة والاضطراريَّة- والعبد مكتسب لفعله غير خالق له.

(٢) هنا كلمة «الفعل» والظَّاهر بحسب السِّياق أنَّ الصواب المثبت.

والحقُّ هو الجبر(٢)؛ لأنَّ الباري تعالى إمَّا أن خلق جملة ما يتوقَّف فعل العبد [عليه] أم لم يخلق؛ فإن خلق كان واجب اللُّزوم؛ فلا يتمكَّن العبد من تركه، وإن لم يخلق كان الفعل ممتنع الوجود لاستحالة حصوله بدون ما يتوقَّف عليه فعل العبد(٣).

فإن قيل: لو كان الجبر حقّاً لكانت التَّكاليف تكليفاً بما لا يطاق، وذلك قبيح.

---

(١) هذا تقرير عامٌّ بإجراء أيِّ مذهب من المذاهب الإسلاميَّة أو الفلسفيَّة؛ فإنَّه إذ ثبت عند كلِّ الفِرَق أنَّ كلَّ ممكن فهو يرجع إلى الواجب، والواجب هو الله سبحانه وتعالى؛ فإذن ما من حادث إلا وهو راجع إليه تعالى بواسطة أو بغير واسطة -إلى إرادته تعالى عند أهل السُّنَّة، أو ذاته عند الفلاسفة، أو علمه بالأصلح عند المعتزلة-، وعليه يلزم حتميَّة كون الأشياء والأفعال هي هي لأنَّها صادرة عنه تعالى على أيِّ وجهٍ كان الصُّدور. وهذا الطَّريق ذكره الإمام فخر الدِّين الرَّازيُّ رحمه الله مُلزِماً كلَّ الفِرَق القائلة بوجود الواجب تعالى.

(٢) الذي يسمِّيه الإمام الأبهريُّ -والإمام الفخر الرَّازيُّ رحمهما الله قبله- إنَّه هو الجبرُ لنا أن نقول إنَّه هو الاضطرار لا الجبر؛ إذ إنَّ الجبر لغة هو الإكراه، والعبد ليس بمكره على فعله -وهذا لا ينكره الإمام الفخر ولا الأبهريُّ ولا أيُّ عاقل لأنَّه بالمشاهدة-. والحاصل أنَّ للعبد صفة موجودة هي إرادته وشوقه إلى الفعل، وهي كافية في كونه مختاراً غير مكره.

فالعبد مختار لفعله وليس مكرهاً عليه، وهذا لا يعارض كون الفعل وإرادته الفعلَ بقدرة الله تعالى؛ فيكون العبد مسيَّراً -بأنَّ فعله مخلوق لله تعالى- مخيَّراً معاً في أفعاله الاختياريَّة وإلا لما كانت اختياريَّة، ولكنَّ كونها اختياريَّة ضروريٌّ.

إذن: تسمية هذا المذهب بالجبر ليس يصحُّ، مع أنَّ المعنى المقصود ليس بمعارض الشَّرع الشَّريف ولا العقل لأنَّه مستدلٌّ عليه هاهنا، وليس يلزم من المستدلِّ به هنا القول إنَّ العبد مكره.

وقد بحث كثير من العلماء في تقرير نفي الجبر واختلفوا في تقريراتهم.

(٣) فإنَّ كلَّ أفعال العبد مستندة إلى الله سبحانه وتعالى، فإن لم يخلق الله تعالى جلوس زيد -مثلاً- فلن يتحقَّق جلوس زيد أبداً، وإن خلق جلوس زيد فلن يكون لزيد ترك هذا الفعل لأنَّ الله تعالى هو فاعله.

فإذن: لَّما كانت أفعال العبد الموجودة إنَّما هي كلُّها بخلق الله تعالى فكلُّها إذن إذا وُجِدت فإنَّما توجد بضرورة كون الله تعالى قد أراد وجودها، وإذا لم يرد تعالى وجود أحد الأفعال فلن يوجد وإن أراده العبد؛ إذن أفعال العبد كلُّها بالضَّرورة والاضطرار.

قلنا: لا نسلِّم؛ وإنَّما يكون كذلك إن لو كان الحسن والقبح بالعقل، فَلِمَ قلتم إنَّه كذلك؟

فإنَّ عندنا الحسن ما حسَّنه الشَّرع، والقبيح ما قبَّحه الشَّرع[1].

* * *

(١) الإيراد هنا بأنَّ العبد لو كانت أفعاله مخلوقة لله سبحانه وتعالى فاللَّازم أن تكون أفعال العبد أفعالاً لله تعالى لا أفعالاً للعبد؛ فيكون تكليف العبد بالصَّلاة مثلاً تكليفاً بما لا يستطيعه العبد لأنَّ فعل الصَّلاة لا يوجده إلا الله تعالى. والتَّكليف بما لا يستطيعه العبد هو بإثابة المطيع وعقاب العاصي، فهنا إثابة المطيع على ما لم يفعله هو وعقاب المسيء على ما لم يرتكب هو، وهذا قبيح لأنَّ فيه ظلماً للنَّاس.

فيجيب الإمام بأنَّ القُبْحَ والحُسْنَ ليسا صفتين للأشياء لذاتها، فليس فعلُ الله تعالى للأشياء بحسبها ووفقها، بل هو تعالى فاعل بالاختيار ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[الأنبياء:٢٣]، والحسن هو ما أمر الله تعالى به، والقبيح هو ما نهى الله تعالى عنه لمحض إرادته تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾[المائدة:١]، وليس أكثر من ذلك.

فالله تعالى أراد توفيق بعض العباد طوعاً -جعلنا الله أجمعين منهم- وخذلان بعض العبيد كرهاً -نجَّانا الله منهم ومن منزلهم-، وجعل الدُّنيا محلَّ إظهار لما سيكون عليه هؤلاء وأولئك.

ويمكن الجواب بأنَّ الإطاقة التي تكون لكلِّ عبد بمعنى إمكان فعل المأمور له، وكلُّ عبد من حيث إنَّه بشر ضروريٌّ أنَّه متحرِّك بالإرادة والاختيار يمكن أن يصلِّي ويمكن أن يقتل؛ فعلى هذا يكون التَّكليف بما يطاق على المعنى الأعمِّ، فلا يكون التَّكليف بما لا يطاق.

والمسألة لها غير هذا المحلِّ المختصر لتفرُّعها كثيراً، وإنَّما الإمام هاهنا مقرِّرٌ أصلها ومحقِّقٌ تحقيقها كما يراه.

المسألة الخامسة عشرة

في إعادة المعدوم

اتَّفق أهل الحقِّ على أنَّ إعادة المعدوم بعينه جائز خلافاً للفلاسفة.

لنا في المسألة أن نقول: امتناع إعادة المعدوم بعينه مع إمكان وجوده ممَّا لا يجتمعان، والثَّاني ثابت؛ فيلزم انتفاء الأوَّل[١].

وإنَّما قلنا إنَّهما لا يجتمعان لأنَّ وجوده إمَّا أن يكون ممكناً لذاته في كلِّ حالة من الأحوال أو لا يكون؛ وأيّاً ما كان يلزم عدم الاجتماع.

أمَّا إذا كان ممكناً فلأنَّه حينئذٍ يلزم إمكان وجوده بعد عدمه؛ فيلزم إمكان عوده.

وأمَّا إذا لم يكن ممكناً لذاته في كلِّ حالة فلأنَّه حينئذٍ لا يكون ممكناً أصلاً؛ وإلا لزم انقلاب الشَّيء من الإمكان الذَّاتيِّ إلى الامتناع الذَّاتيِّ، وهو محال.

فيلزم أن لا يكون وجوده ممكناً لذاته؛ فيلزم عدم الاجتماع.

فعُلِمَ أنَّهما لا يجتمعان، والثَّاني ثابت؛ فيلزم انتفاء الأوَّل[٢].

فإن قيل:

لِمَ قلتم إنَّ وجوده إن كان ممكناً في كلِّ وقت يلزم إمكان عوده؟

قوله: «لأنَّه حينئذٍ يلزم إمكان وجوده بعد عدمه».

---

(١) الثَّاني هو إمكان الممكن،والأوَّل هو امتناع إعادة المعدوم.

(٢) مبنى هذا الدَّليل على أنَّ الممكن ممكن لذاته، فمحال لذاته أن لا يكون ممكناً، فعلى هذا فإنَّا مهما فرضنا من زمان فهذا الممكن ممكنٌ فيه، فإذن هو ممكنٌ بعد الوقت الذي عُدِمَ فيه؛ فيلزم جواز إعادته.

فإن قيل: بعد انعدام الممكن يصير محالاً، فيمتنع إعادته.

أجيب بأنَّ الممكن لذاته ما دام هو هو فسيبقى ممكناً، إذ إنَّ حقيقته هي نفسها قبل وجوده وبعدها. ثمَّ لو صار الممكن محالاً لحصل الانقلاب في الأحكام العقليَّة وهو باطل كما سبق.

قلنا: لِمَ قلتم إنَّه يلزم من حضور إمكان وجوده بعد عدمه إمكان عوده؟

وهذا لأنَّ عوده عبارة عن الوجود الثَّاني، وإمكان وجوده بعد عدمه معناه أنَّه يصدق في تلك الحالة إمكانُ الوجود الثَّاني؛ فلِمَ قلتم إنَّه يلزم من صدق قولنا إنَّ وجوده[١] ممكن في تلك الحالة إمكانُ الوجود الثَّاني[٢]؟

ثمَّ نقول: لو أمكن إعادة المعدوم لأمكن إعادة الشَّخص الذي عدم، وأمكن إعادة الوقت الذي وُجد فيه، وهذا المجموع غير ممكن؛ لأنَّه لو حصل هذا يلزم منه المحال؛ فيكون محالاً.

وإنَّما قلنا إنَّه يلزم منه المحال لأنَّه حينئذٍ يلزم أن يكون الشَّخص معاداً ومبتدأً في حالة واحدة، وهو محال؛ [لأنَّ][٣] المعدوم نفيٌ؛ فلا يكون موصوفاً بإمكان العود لاستحالة اتِّصاف المعدوم بشيء من الصِّفات، وإذا لم يكن إمكان العود صفة فلا يمكن عوده[٤].

الجواب:

أمَّا قوله: «لِمَ قلتم بأنَّه يلزم من إمكان وجوده بعد العدم إمكان وجوده الثَّاني»؟

قلنا: لأنَّ وجوده إذا كان ممكناً في كلِّ حالة من الأحوال لزم إمكان وجوده الثَّاني؛ لأنَّ وجوده الثَّاني لا يخالف الوجود في حقيقته؛ لأنَّ وجود كلِّ شيء هو نفس

---

(١) أي الوجود الأوَّل للشَّيء.

(٢) مبنى هذا الإيراد على أنَّ الممكن هو وجود الشَّيء لأوَّل مرَّة، فلا يلزم من ذلك أن يكون ممكن الوجود مرَّة أخرى، لأنَّ الوجود الأوَّل للشَّيء غير الوجود الثَّاني.

(٣) كلمة غير بيِّنة المثبتُ تقديرُها.

(٤) هذا الإيراد بأنَّ الشَّيء إذا عُدِمَ صار لا شيء، وإعادة الشَّيء معناه أنَّ هناك شيئاً ليعود، والمعدوم ليس شيئاً فلا يعود.

حقيقته لما مرَّ؛ فيكون حقيقة الوجود الثَّاني هو ماهيَّة المعدوم بعينه؛ فيلزم من إمكان وجوده في كلِّ حالة إمكان وجوده الثَّاني[١].

أمَّا قوله: «لو أمكن إعادة المعدوم لأمكن إعادة الشَّخص الذي عُدِمَ، وإعادة الوقت الذي وُجِدَ فيه، وهذا المجموع غير ممكن».

قلنا: لا نسلِّم.

قوله: «لو حصل يلزم أن يكون الشَّخص معاداً من حيث إنَّه مبتدأ».

قلنا: لا نسلِّم؛ وهذا لأنَّ المبتدأ هو الذي يوجد في وقت غير معاد، وهذا يكون موجوداً في وقت معاد؛ فلا يكون مبتدأً من حيث إنَّه معاد[٢].

ولئن سلَّمنا أنَّ حصول المجموع من حيث هو مجموع محال، ولكن لماذا يلزم استحالة كلِّ واحد منهما من حيث هو هو؟

فإنَّه من الجائز أن يكون الاجتماع محالاً، ويكون كلُّ واحد منهما ممكناً في نفسه.

أمَّا قوله: «إنَّ المعدوم نفيٌ محض؛ فلا يوصف بإمكان وجوده».

قلنا: لِمَ قلتم بأنَّ إمكان العود إذا لم يكن صفة حاصلة له حالة العدم لا يمكن عوده؟

---

(١) وذلك لأنَّ كون وجود الشَّيء في هذا الوقت أو ذاك أو أن يكون مرَّة أو مرَّتين أو مراراً ليس شيئاً داخلاً في حقيقة هذا الموجود ولا في حقيقة الوجود، وسبق أنَّ إمكان هذا الشَّيء هو لنفس حقيقته؛ فاللَّازم أنَّ إمكان وجوده ليس يدخل فيه أنَّه موجود مرَّة ثانية أو غير ذلك من العوارض، وهو المطلوب.

(٢) أي إنَّ الابتداء والإعادة أمران اعتباريّان؛ وذلك بأنَّهما جهتا نظر لحدوث الحادث، فجواب هذا الإيراد بأنَّه مغالطة لفظيَّة. ثمَّ إنَّه يمكن أن يقال إنَّ إعادة المعدوم ليس في الحقيقة إلا نقله من زمان إلى زمان؛ فعليه لو نُقِل إلى زمان آخر فإنَّه لا يبقى في الأوَّل، فلا معقوليَّة لأن يعدم في الوقت الذي هو موجود فيه ابتداءً ليكون موجوداً فيه.

ولِمَ لا يجوز أن يكون إمكان العود صفة حاصلة له حالة الوجود؛ فيكون حالة الوجود موصوفاً بأنَّه ممكن عوده بعد العدم؛ لِمَ قلتم إنَّه ليس كذلك[١]؟[٢]

* * *

(١) هذا بعد التَّسليم بأن إمكان العود صفة موجودة، وإلا فإنَّها اعتباريَّة لا حقيقة لها فلا تطلب محلًّا، فيبطل أصل الإيراد.

(٢) هذه المسألة جُعلت أصلاً لاختلاف بين المسلمين وبعض الفلاسفة في يوم البعث، ويمكن الخروج من هذه المسألة مع بعض الفلاسفة بأنَّ الموت ليس فناء محضاً لنفوس العبيد؛ بل هو انتقال إلى حياة أخرى مع خراب هذه الأجساد -رحمنا الله أجمعين بها وبعدها-، فنخرج عن مسألة إعادة المعدوم. وكذلك نخرج بالقول بنعيم القبر وعذابه.

لكنَّ الخلاف باقٍ مع من يقول من الفلاسفة -والملحدين عموماً- إنَّ الإنسان هو هذه البِنية دون شيء غيرها، فعند انتقاضها بموت البدن محالٌ أن ترجع؛ إذ إن النَّفس موجودة من تركُّب الجسم، فانحلال الجسم انعدام لها.

والجواب -لو سلَّمنا استحالة عود المعدوم-: أنَّها دعوى بمقدِّمةٍ معرفة حقيقة النَّفس، ولا دليل عليها؛ بل الدَّليل على نقيضها قائم متمكِّن!

المسألة السَّادسة عشرة

في النَّفس النَّاطقة

اختلف النَّاس في أنَّ النَّفس الإنسانيَّة هل هي جسم أو جسمانيَّة أو ليست بجسم ولا جسمانيَّة[١].

ذهب الإمام حجَّة الإسلام[٢] إلى أنَّها ليست بجسم ولا جسمانيَّة.

برهانه من وجوه:

---

(١) فالقائلون إنَّها غير مجرَّدة هم جمهور المتكلِّمين بالنُّصوص التي ظاهرها إثبات جسمانيَّتها، ثمَّ اختلفوا في أنَّها نفس الجسد أو جزء منه أو حالٌّ فيه أو جزء لا يتجزَّأ. والقائلون إنَّها جسمانيَّة قصدوا بـه أنَّهـا قـوَّة حالَّة في المادَّة، فهي متحيِّزة تَبَعاً للبدن. والقائلون إنَّ النَّفس موجود لا مادَّة له ولا مكان هـم الفلاسـفة ومن المتكلِّمين الإمام الغزاليُّ رحمه الله تعالى والإمام الرَّاغب الأصفهانيُّ، قالوا مع ذلـك إنَّ هـذه الـنَّفس المجرَّدة لها نوع اتِّصال بالبدن فتتحكَّم فيه وبه تدرك المدركات الحسِّيَّة. وربـما يظهـر هنـا أنَّ الإمـام أُثـير الدِّين رحمه الله قائل بتجرُّد النَّفس لما أورد من أدلَّة ولم يجب عنها، ولكنَّ هذا لا يكفي للجزم لأنَّ الإمـام الأثير ربما يريد تحرير الأدلَّة فقط.

وقد ذكر الإمام عضد الدِّين الإيجيُّ رحمه الله تعالى في «المواقف» هذه الأدلَّـة الأربعـة المـذكورة وخامساً معها وأجاب عنها ومنعها، ثمَّ ذكر أقوال من لم يقل بتجرُّد النَّفس وهي تسعة: «الأوَّل: لابـن الرَّاونـديِّ أنَّه جزء لا يتجزَّأ في القلب لدليل عدم الانقسام مع نفي المجردات. الثَّاني: للنَّظَّام أنَّه أجزاء لطيفة سارية في البدن باقية من أوَّل العمر إلى آخره لا يتطرق إليها تخلُّل وتبدُّل، إنَّما المتخلِّل والمتبدِّل فضلٌ ينضمُّ إليـه وينفصل عنه، إذ كلُّ أحد يعلم أنَّه باقٍ. الثَّالث: أنَّه قوَّة في الدِّماغ، وقيل: في القلب. الرَّابـع: أنَّـه ثـلاث قوى؛ إحداها في القلب وهي الحيوانيَّة، والثَّانية في الكبد وهي النباتيَّة، والثَّالثة في الدِّماغ وهي النَّفسانيَّة. الخامس: أنَّه الهيكل المخصوص. السَّادس: أنَّه الأخلاط المعتدلة كمّاً وكيفاً. السَّـابع: أنَّـه اعتـدال المـزاج النَّوعيِّ. الثَّامن: أنَّه الدَّم المعتدل؛ إذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبالعكس. التَّاسع: أنَّه الهواء؛ إذ بانقطاعـه طَرْفَـةَ عين تنقطع الحياة. واعلم أنَّ شيئاً من ذلك لم يقم عليه دليل، وما ذكروه لا يصلح للتعويل».

(٢) هو الإمام المجدِّد أبو حامد الغزاليُّ رحمه الله تعالى ورضي عنه المتوفَّى سنة ٥٠٥هـ وهو أعرف من أن يُعرَّف.

أحدها: أنَّ النَّفس عالمة بالبسائط؛ ومتى كانت كذلك لم تكن جسماً ولا جسمانيَّة.

وإنَّما قلنا إنَّها عالمة بالبسائط لأنَّها تعرف الوحدة والنُّقطة، وهي بسائط.

ولأنَّها عالمة بالماهيَّات المركَّبة؛ فتكون عالمة ببسائطها؛ وإلا لكان مركَّباً معقولاً بدون بسائطه، هذا خُلْفٌ[١].

وإنَّما قلنا إنَّها متى كانت كذلك لم تكن جسماً ولا جسمانيَّة لأنَّها لو كانت جسماً أو جسمانيَّة كانت منقسمة لما مرَّ في نفي الجزء الذي لا يتجزَّأ؛ فيكون العلم بالبسائط منقسماً لوجوب انقسام الحالِّ بانقسام محلِّه، هذا خلفٌ[٢].

الثَّاني: أنَّها عالمة بالحقائق الكلِّيَّة كالإنسانيَّة والفرسيَّة وسائر ما لا يمتنع فيه الشِّركة، وما يعلم الكلِّيَّ فهو ليس بجسم ولا جسمانيٍّ وإلا لكان الكلِّيُّ حالًّا في الجسم؛ فيكون متميِّزاً[٣] بمقدار مخصوص ووضع مخصوص؛ فيكون مانعاً في وقوع الشَّركة فيه؛ فلا يكون كلِّيّاً[٤].

الثَّالث: أنَّ النَّفس لو كانت جسماً أو جسمانيَّة لكانت منقسمة إلى غير النِّهاية، وإلا لزم الجزء الذي لا يتجزَّأ. ولو كانت منقسمة إلى غير النِّهاية لكانت المعقولات المنزَّهة عن العوارض الغريبة منقسمة إلى غير النِّهاية، ولو كانت كذلك فإمَّا أن تنقسم

---

(١) الماهيَّات المركَّبة هي ما حقيقته لها جزءان هما حقيقتان كالإنسان بأنَّ حقيقته هي الحيوانيَّة والنَّاطقيَّة، والنَّاطقيَّة منهما معنى بسيط هو التَّعقُّل.

(٢) إحدى مقدِّمات هذا الدَّليل نفي ثبوت الجوهر الفرد، فيلزم عليه الامتناع المذكور، لكنَّ ابن الرَّاونديَّ مثبت للجوهر الفرد فالتزم الأدلَّة المذكورة في الدَّلالة على أنَّ النَّفس جوهر فرد.

(٣) الكلمة غير بيِّنة في الأصل.

(٤) فإنَّ الكلِّيَّ معنى لا يمتنع الاشتراك فيه؛ فإنَّه مفهوم معقول ليس متعيِّناً خارج الذِّهن. ومثاله الإنسانيَّة؛ فإنَّ زيداً إنسان، وعمرو إنسان، ومحمَّد إنسان، فاشترك هذا المعنى في عدد من الأفراد، ولكنَّ هذا المعنى نفسه ليس أحد الأشخاص بالضَّرورة، فكذلك محال أن يكون موجوداً متحقِّقاً متعيِّناً. فعلى هذا يقال إنَّ العلم بالكلِّيِّ لو كان محلُّه الجسم للزم أن يكون له محلٌّ متعيِّن، وهو باطل.

إلى أجزاء [متناهية] أو إلى أجزاء غير [متناهية]؛ فإن انقسمت إلى أجزاء [متناهية] كانت المعقولات مقترنة بمقدار مخصوص؛ لأنَّ الأجزاء [المتناهية] هي الأجزاء المقداريَّة لا غير. وإذا كانت مقترنة بمقدار مخصوص لا تكون مجرَّدة عن العوارض الغريبة، هذا خلف.

وإن انقسمت إلى أجزاء غير [متناهية][1] كانت المعقولات مركَّبة من أجزاء غير متناهية، وهو محال؛ لأنَّها لو كانت مركَّبة من أجزاء غير متناهية لما صارت معقولة لاستحالة تعقُّل ما لا نهاية له[2].

الرَّابع: أنَّ النَّفس لو كانت جسماً أو جسمانيَّة يلزم أحد الأمرين؛ وهو إمَّا كونها دائمة التَّعقُّل للعضو الذي هو محلُّها أو دائمة اللَّاتعقُّل، وكلُّ واحد من الأمرين منتفٍ؛ فيلزم أن لا تكون جسماً ولا جسمانيَّة.

وإنَّما قلنا إنَّه يلزم أحد الأمرين لأنَّ صورة محلِّها التي حصلت عندها إمَّا أن[3] تكون كافية في تعقُّلها أو لا تكون.

فإن كانت كافية كانت دائمة التَّعقُّل له[1].

---

(١) كلمة «متناهية» التي بين حاصرين هي في الأصل «متشابهة»، وهو يقيناً خطأ من النَّاسخ.

(٢) حاصل هذا أنَّ العلم بالمعقولات البسيطة غير الحسِّيَّة -كالعلم بالعلِّيَّة والمعلوليَّة- إن كان محلُّه الجسم فإنَّه سينقسم بانقسامه، فإمَّا إلى نهاية أو لا إلى نهاية.

فإن كان إلى نهاية فكلُّ جسم متناهٍ فله مقدار، فالمعيِّن لهذا المقدار المخصوص لا يكون غير هذا العلم لأنَّه يلزم أن يكون هذا العلم مشروطاً بوجود شيء آخر، فيلزم كون العلم بالشَّيء بمرجِّح خارجيٍّ وهو مناقض لأصل إمكان العلم.

فيبقى أنَّ هذا المقدار من هذا العلم، فيلزم أنَّ العلم بغير الحِسِّيَّات له صفة توجب أن يأخذ هذا المقدار، فيلزم أنَّ هذا العلم ليس بسيطاً، وهو محال.

فإن لم يكن إلى نهاية لزم أنَّا عند تعقُّل هذا المعلوم نتعقَّل ما لا نهاية له، وتعقُّل ما لا نهاية له محال، فهذا محال.

(٣) هنا كلمة «لا» وليس ذلك بصحيح بحسب السِّياق.

وإن لم تكن كافية احتاجت في تعقُّلها له إلى صورة أخرى، ومن المحال أن يحصل في محلِّها صورة أخرى من نوع المحلِّ لاستحالة اجتماع المثلين؛ فيلزم كونها دائمة اللَّا تعقُّل[٢].

فعُلِم أنَّه يلزم أحد الأمرين، وكلُّ واحد منهما منتفٍ؛ فيلزم أن لا تكون النَّفس جسماً ولا جسمانيَّة.

فإن قيل: لو لم تكن النَّفس جسماً ولا جسمانيَّة لكانت مشاركة للباري تعالى في كونها ليست جسماً، ولو كانت مشاركة في هذا الوصف لكانت مشاركة في تمام الماهيَّة؛ وإلا لكان هذا الوصف معلَّلاً بعلَّتين مختلفتين[٣].

وهو محال؛ لأنَّه إمَّا أن يكون لذاته محتاجاً إلى تلك العلَّة المعيَّنة أو لا يكون.

ولو لم يكن محتاجاً إليها لذاته لكان غنيّاً عنها لذاته لـمَّا كان[٤] معلولاً له؛ فتعيَّن كونه محتاجاً إليه لذاته؛ فاستحال حصوله بدونه[٥].

---

(١) وهو محال بضرورة المشاهدة؛ فإنَّ أحدنا قد يستغرق في إدراك بعض المدركات فيغفل عن جميع جسده.

(٢) فالعلم بالشَّيء هو حصول صورته عند العالم، فهنا: لو كان المحلُّ هو الدِّماغ مثلاً فيكون العلم بالدِّماغ هو حصول صورة الدِّماغ في الدِّماغ؛ فيلزم أن يكون الدِّماغ موجوداً مع وجود مثله وهو محال. فالمثلان لا يجتمعان في محلٍّ واحد لضرورة أنَّ التَّعدُّد فرعُ التَّغاير، فلو لم يكن هناك تغاير لما كان هناك تعدُّد.

(٣) أي أن يكون لتجرُّد النَّفس عن المكان علَّة وأن يكون لتجرُّد الله تعالى عنه علَّة أخرى.

(٤) أي التَّجرُّد.

(٥) أي حصول التَّجرُّد من غير تلك العلَّة، وحاصل هذا الإيراد بأنَّه لو كانت النَّفس ليس لها مكان لكانت مشاركة لله سبحانه وتعالى في هذه الصِّفة؛ فهذا الاشتراك إمَّا للاشتراك في الحقيقتين أو لسبب آخر مشترَك، وتعالى الله عن أن يشاركه غيره في حقيقة ذاته أو صفته، فهذا باطل، فالملزوم -الذي هو تجرُّد الرُّوح- باطل.

الجواب: قلنا: لا نسلِّم أنَّه لو لم يكن مشاركاً له في تمام الماهيَّة لكان هذا الوصف له علَّة؛ وهذا لأنَّ هذا الوصف أمر عَدَميٌّ؛ فلا يكون معلَّلاً بعلَّتين؛ وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان الوصف له علَّة.

وهذا لأنَّ هذا الوصف أمرٌ عَدَميٌّ ؛ فلا يكون معلَّلاً بعلَّة[١].

ولئن نزلنا عن هذا المقام؛ ولكن لِمَ قلتم: «إنَّه إذا لم يكن محتاجاً إلى تلك العلَّة لذاته يكون غنيّاً عنها لذاته»؟

بل يكون لذاته محتاجاً إلى إحديهما، وتكون كلُّ واحدة منهما علَّة له فتعرض له الحاجة إلى هذه تارة وإلى تلك أخرى[٢].

---

(١)لأنَّ الاشتراك لا يكون إلا بالوجود، أمَّا الاشتراك بالعدم فليس اشتراكاً حقيقة، فلذلك ليس ما هو عدمٌ بحاجة إلى علَّة.

(٢) وللمجيب أن يجيب عمَّا ذكر الإمام الأبهريُّ –رحمه الله تعالى– على تجرُّد النَّفس:

أمَّا الأوَّل: فبأنَّ العلم للعبيد حصول شيء في نفس العالم دالٌّ له على المعلوم، والدَّالُّ غير المدلول؛ وعليه لا يُشكل علمُ البسيط بوساطة المركَّب ومحلِّيَّته.

أمَّا الثَّاني: فبأنَّ علمي بكلِّيٍّ كالإنسانيَّة مغايرٌ لعلمك بالإنسانيَّة؛ وعليه يكون علمي وعلمك جزئيَّين غير قابلين للشَّركة، ومع هذا هما علمان بالكلِّيِّ.

إذن: كلُّ علمٍ في النَّفس إنَّما هو جزئيٌّ أكان المعلوم كلِّيّاً أو جزئيّاً؛ فلا ضرورة لكون العلم والمعلوم واحداً من حيث الصِّفات ضرورة.

أمَّا الثَّالث: فلنا أن نقول إنَّ النَّفس جوهر فرد، ولا يمتنع قيام العلم مثلاً بالجوهر على ما صحَّحه الشَّيخ الإمام أبو الحسن الأشعريُّ رحمه الله.

ولنا أن نقول إنَّ النَّفس جسم قابل للانقسام، ولكنَّها غير منقسمة بالفعل؛ فقابليَّتها للانقسام لا يعني انقسامها بالفعل، وكذلك المعلومات.

ولنا أن نقول إنَّ ما به العلم هو آلة للنَّفس وهو الدِّماغ، وهو منقسم بالفعل؛ فببعض أجزائه يُدرك بعض المعلوم وببعضه يُدرك البعض. وليس ذلك بواحد لواحد؛ بل للدِّماغ تركيب معيَّن به تُدرك أجزاء المعلومات ويدرك به تركُّب هذه أجزاء المعلومات هذه، وهو الثَّابت في التَّشريح إجمالاً.

أمَّا الرَّابع: فبأنَّ لنا أن نسلِّم بأنَّ النَّفس دائمة التَّعقُّل لذاتها التي أسمِّيها: «أنا».

المسألة السَّابعة عشرة
في الطَّرائق التي سلكها الأقدمون من المتكلِّمين
وكيفيَّة الاعتراض عليها[١]

أمَّا طريقتهم في حدوث العالم فمن وجهين:

أحدهما: أنَّ العالم ممكن لذاته، وكلُّ ممكن لذاته فهو محدث؛ لأنَّ تأثير المؤثِّر فيه إمَّا أن يكون حالة الوجود أو حالة العدم أو لا حالة الوجود ولا حالة العدم.

والأوَّل باطل؛ لأنَّ التَّأثير حالةَ الوجود يكون إيجاداً للموجود وتحصيلاً للحاصل، وهو محال.

والثَّاني باطل؛ لأنَّ التَّأثير حالةَ العدم يكون جمعاً بين الوجود والعدم[١].

ولنا أن نسلِّم معرفة العضو بصورة أخرى ولا يلزم اجتماع المثلين؛ إذ صورة الشَّيء غيرُه.

ولكن قد يقال بعد هذا إنَّ انتفاء هذه الأدلَّة لا يمنع أن يكون نفس المدلول حقّاً -وهو تجرُّد النَّفس-، بل إنَّ أدلَّ ما يدلُّ على تجرُّد النَّفس هو أنَّ ما تقول إنَّه «أنا» لا تقصد فيه الإشارة لا إلى كلِّ جسمك ولا إلى بعضه، فإذن هو غيرهما.

والجواب العامُّ هو أنَّ النُّصوص الشَّريفة قد جاءت في وصف النَّفس بالحركة والخروج وغير ذلك ممَّا ليس بوصفٍ لمجرَّد، فهي المستند في منع التَّجرُّد وإن صحَّ أنَّ النَّفس ليست نفس هذا الجسد البالي. والله أعلى وأعلم.

(١) هذه المسألة مصداق ما سلكه المتأخِّرون من المتكلِّمين من أهل السُنَّة والجماعة من النَّظر والاستدلال بطرق جديدة في الاستدلال على العقيدة الحقِّ عند المسلمين، أمَّا العقيدة عند المتقدِّمين والمتأخِّرين فواحدة هي عقيدة أهل الحقِّ، بدليل أنَّ ما سيذكر الإمام هاهنا معترضاً عليه إنَّما هو دليل على شيء سبق أن استدلَّ الإمام نفسه عليه في هذه الرِّسالة بدليل آخر. فليس الإمام هنا معترضاً على ما سبق من المسائل، وإنَّما هو ناقد لطريقة من الطُّرق في الاستدلال هي طريقة المتقدِّمين.

فتعيَّن أن يكون لا حالة الوجود ولا حالة العدم؛ فيكون حالة الحدوث؛ فكلُّ ممكن حادث[٢].

الثَّاني: أنَّ الأجسام إن كانت أزليَّة فإمَّا أن تكون متحرِّكة في الأزل أو ساكنة، والقسمان باطلان.

أمَّا الأوَّل: فلأنَّها لو كانت متحرِّكة فيه للزم الجمع بين المسبوقيَّة بالغير وعدم المسبوقيَّة بالغير؛ لأنَّ الحركة تقتضي المسبوقيَّة بالغير؛ والأزل يقتضي عدم المسبوقيَّة؛ فيلزم الجمع بينهما[٣].

ولأنَّها لو كانت متحرِّكة لكانت بحالة لا تخلو عن الحوادث؛ وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؛ وإلا لكان الحادث أزليّاً، هذا محال[٤].

ولأنَّها لو كانت متحرِّكة لكانت الحركة اليوميَّة موقوفة على انقضاء ما لا نهاية له، وانقضاء ما لا نهاية له محال، والموقوف على المحال محال[١].

---

(١) أي لو كان هناك إيجاد ويكون المؤثِّر معدوماً عند هذا الإيجاد فاللَّازم أن يكون المؤثِّر موجوداً معدوماً معاً وهو باطل.

(٢) هذا الدَّليل مبناه على أنَّ كلَّ ممكن موجود فوجوده من غيره ضرورة ذاتيَّة منه، فإذن يجب أن يؤثر فيه غيره ليكون موجوداً. فإذ ثبتت هذه المقدِّمة فهذا الدَّليل لازم. وليس مقصود الدَّليل هاهنا وجود حالة للجسم يكون فيها غير موجود ولا معدوم معاً، بل النَّظر هنا إلى حالة المؤثِّر قبل التَّأثير وعنده، فالاحتمالات هنا أربعة: عدم فعدم بعده، أو عدم فوجود -وهو الحدوث-، أو وجود فوجود، أو وجود فعدم -وهو الإعدام-.

فالاحتمال الرَّابع ممنوع لأنَّه ليس احتمالاً في التَّأثير. والاحتمال الأوَّل ممنوع لأنَّه لا تأثير أصلاً ما دام المؤثِّر معدوماً! والاحتمال الثَّالث ممنوع للزوم تحصيل الحاصل. فيبقى الاحتمال الثَّاني بأنَّ كلَّ ممكن حادث، وهو المطلوب.

(٣) لأنَّ حقيقة الحركة هي كون في مكان بعد الكون في مكان آخر، فإذن من شرط الحركة أن يكون هناك شيء سابق لها، فإذن محال أن تكون نفس الحركة لا بداية لها.

(٤) ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادثٌ ضرورةَ أنَّ وجوده سيكون زمانيّاً، فلو كان غير حادث لكان قديماً، والقِدم الزَّمانيُّ محالٌ للزوم تسلسل الحوادث فيه.

ولأنَّها لو كانت متحرِّكة لكان قبل كلِّ حركة حركة أخرى لا إلى أوَّل، وهو محال؛ لأنَّ الحاصل من الحركة اليوميَّة[٢] إلى الأزل جملة، ومن الحركة التي قبل الحركة اليوميَّة إلى الأزل جملة أخرى؛ فنطبِّق إحديهما على الأخرى بأن يقابَلَ الجزءُ الأوَّلُ من الجملة الثَّانية بالجزءِ الأوَّلِ من الجملة الأولى والثَّاني بالثَّاني... فإمَّا أن يتطابقا إلى غير النِّهاية أو لم يتطابقا.

(١) فإنَّ الحادث في هذا اليوم لا يكون موجوداً إلا بوجود جميع ما سبق، فلو كان ما سبق لا نهاية له فإنَّه لن ينتهي إلى هذا اليوم، فلِكَي يحدث هذا اليوم يجب أن يمرَّ زمان لا يصل إليه، هـذا تنـاقض. وقـد مـرَّ الكلام عليه في المسألة الرَّابعة.

(٢) أي حركة هذا اليوم.

فإن تطابقا كان الزَّائد مثل النَّاقص. وإن لم يتطابقا يلزم انقطاع الجملة الثَّانية، وإذا لزم انقطاع الجملة الثَّانية لزم انقطاع الأولى أيضاً؛ لأنَّ الأولى لا تزيد على الثَّانية إلا بمرتبة واحدة[1].

---

(١) هذا دليل التَّطبيق، وهو بأنَّه لو كان هناك حوادث لا أوَّل لها كحركات العالم للـزم أن تكـون هنـاك سلسلة من الحركات واحدة بعد واحدة لا من أوَّل.

ومبنى دليل التَّطبيق على أنَّ ما لا نهاية له فمحال أن يجوز عليه الزِّيادة أو نقصـان، لأنَّ مـا لا نهايـة لـه لا مجال لأن يكون أزيد، وكذلك لو نقص لما كان واصلاً إلى لا نهاية ضرورةً.

وتقرير دليل التَّطبيق بإثبات لزوم أنَّ سلسلة الحوادث المفروضة لا إلى نهاية يلزم فيها الزِّيادة والنُّقصـان، وما كان فيه زيادة ونقصان فهو متناه؛ إذن سلسلة الحـوادث لا تكـون إلا متناهيـة، إذن محـال أن تكـون الحركات لا من أوَّل.

وجهة دليل التَّطبيق أنَّا لو فرضنا أنَّ الحركات في العالم لا أوَّل لها للزم تسلسل الحركات لا من أوَّل، فلـو تتبَّعنا حركات الأرض من اليوم إلى الأمس إلى بعده فإنَّ ذلك لن ينتهي، فتكون سلسلة لا بداية لهـا ولهـا نهاية في هذا اليوم، ولنسمِّ هذه السِّلسلة من الحركات بـ (أ). ولنفرض سلسلة أخرى كهذه لكنَّها مبتـدأة من البارحة ولا تنتهي في الماضي، فتكون لا بداية لها ونهايتها البارحة، ولنسمِّها بـ (ب).

والآن فلنطبِّق بداية السِّلسلة (أ) مع بداية السِّلسلة (ب) ثمَّ الفرد الثَّاني بالفرد الثَّاني وهكذا...



فإمَّا أن تنقص (ب) عن (أ) أو لا، فإن نقصت لم تكن لا نهاية لها ضرورةَ أنَّ ما لا نهاية له لا يقـلُّ، فكـذا يلزم تناهي سلسلة (أ) لأنَّها تزيد على (ب) بفرد واحد. ولو لم تنقص لكان النَّاقص مثل الزَّائد وهو محال ضرورة. فاللَّازم إذن من فرض سلسلة لا نهاية لها من الحوادث باطل، فيلزم بطلان القول بسلسلة أفراد لا نهاية لها، فيثبت وجوب أن يكون لها أوَّل، فيثبت حدوث العالم وحركاته.

وأمَّا القسم الثَّاني: فلأنَّها لو كانت ساكنة في الأزل امتنع عليها الحركة لأنَّ السُّكون ممكن؛ فلا بدَّ من سبب مؤثِّر فيه؛ وذلك السَّبب إمَّا أن يكون قديماً أو حادثاً، لا جائز أن يكون حادثاً وإلا لكان السُّكون حادثاً؛ فتعيَّن أن يكون قديماً.

لكنَّ الحركة على الأجسام غير ممتنعة؛ لأنَّ الأجسام إمَّا أن تكون بسيطة أو مركَّبة؛ فإن كانت بسيطة فيصحُّ على أحد جوانبها ما يصحُّ على الآخر؛ فيصحُّ أن يصير يمينها يساراً فتصحُّ عليها الحركة. وإن كانت مركَّبة كانت مجتمعة من البسائط؛ فكانت بسائطها قابلة للاجتماع؛ فكانت قابلة للحركة[1].

الاعتراض[2]:

أمَّا قوله: «إنَّ كلَّ ممكن حادث».

قلنا: لا نسلِّم.

قوله: «إنَّ التَّأثير فيه إمَّا أن يكون حالة الوجود أو حالة العدم أو لا حالة الوجود ولا حالة العدم».

قلنا: لِمَ لا يجوز أن يكون حالة الوجود؟

قوله: «إنَّ التَّأثير حالة الوجود يكون تحصيلاً للحاصل».

قلنا: لا نسلِّم؛ وهذا لأنَّ التَّأثير عبارة عن كون الممكن مترجِّح الوجود على العدم حالة الوجود.

---

(١) فلو كان السُّكون قديماً لوجب أن تكون علَّته قديمة، فإذا ثبت قدمها فما دامت موجودة فمحال أن ينتهي السُّكون، فما ثبت قدمه استحال عدمه، فوجب أن يدوم. لكنَّ أيَّ جسم لا بدَّ من أن يكون قابلاً للحركة كان بسيطاً أو مركَّباً، فلو كان السُّكون قديماً للزم أن تمتنع حركة الأجسام، لكنَّها ممكنة، هذا خُلف. فاللَّازم من هذا أن يكون للسُّكون أوَّل، وللحركة أوَّل؛ إذن للعالم أوَّل.

(٢) ظاهرٌ أنَّ اعتراض الإمام إنَّما هو على طريقة المتقدِّمين لا على كون العالم حادثاً؛ فإنَّه قد أثبت حدوثه في المسألة الأولى.

وكذلك الاعتراضات بعدُ إنَّما هي على طريقة المتكلِّمين الأقدمين لا على عين المطلوب. وقد سبق.

والذي يدلُّ على أنَّ التَّأثير حالة الوجود هو أنَّ التَّأثير لو لم يكن حالة الوجود فإمَّا أن يكون حالة [العدم](١) أو لا يكون.

والأوَّل محال؛ لأنَّه يلزم اجتماع الوجود والعدم.

والثَّاني باطل؛ لأنَّ التَّأثير إذا لم يكن حالة الوجود ولا حالة العدم لم يكن المؤثِّر مؤثِّراً؛ لأنَّ الواقع إمَّا حالة الوجود أو حالة العدم، والمؤثِّر لا يكون مؤثِّراً في الحالتين؛ فيلزم عدم كونه مؤثِّراً ضرورة(٢).

ثمَّ نقول: لو كان كلُّ ممكن محدَثاً لكانت صفات الله محدثة لكونها ممكنة لذاتها، واللَّازم باطل؛ فالملزوم باطل(٣).

وأمَّا قوله: «إنَّ الأجسام لو كانت أزليَّة فإمَّا أن تكون متحرِّكة في الأزل أو ساكنة».

قلنا: لِمَ لا يجوز أن تكون متحرِّكة؟

قوله: «إنَّ الحركة تقتضي المسبوقيَّة بالغير، والأزل يقتضي عدم المسبوقيَّة بالغير؛ فيلزم الجمع بين المسبوقيَّة بالغير وعدم المسبوقيَّة بالغير».

قلنا: لا نسلِّم؛ وإنَّما يلزم الجمع بينهما لو كان الشَّيء الواحد مسبوقاً بالغير غيرَ مسبوق بالغير.

---

(١) في الأصل: «الوجود» والصواب بحسب السِّياق المثبتُ.

(٢) الاعتراض متوجِّه على تقرير الاستدلال بأنَّ التَّأثير لا حالة الوجود ولا العدم، ولكنَّ تخصيص هذه الحالة بأنَّها حالة الحدوث تفصيل لا داعي له وهو صحيح، والمقصود منه أنَّ التَّأثير حالة العدم فيكون الوجود، وليس غير هذا المقصودُ.

فعلى هذا لا يتوجَّه الاعتراض على هذا المعنى. أمَّا تحصيل الحاصل فقد سبق إبطاله فلا معنى لإعادته.

(٣) والجواب عن هذا بتحرير الكلام بأنَّ القول الذي قاله بعض أهل السُّنَّة بإمكان الصِّفات قولٌ بأنَّ صفة المعنى كالعلم والقدرة معنى وجوده هو وجود الذَّات المتَّصفة به، فإنَّ ما وجوده بوجود محلِّه مفتقر إلى محلِّه، فهذا هو مقصودهم. أمَّا الإمكان الممتنع على صفات الله تعالى فهو بمعنى افتقارها إلى المرجِّح فتكون مؤثِّرة، وليس يلزم من قال بإمكان الصِّفات بالمعنى الأوَّل.

وليس كذلك؛ فإنَّ المسبوق بالغير لا يكون إلا الحركة، وغير المسبوق بالغير هو الجسم؛ فلا يلزم الجمع بين المسبوقيَّة وعدم المسبوقيَّة في شيء واحد[١].

وأمَّا قوله: «لو كانت متحرِّكة لكانت بحالة لا تخلو من الحوادث، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث».

قلنا: لا نسلِّم.

قوله: «لو لم يكن كذلك لكان الحادث أزليّاً».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان الحادث الواحد بعينه يصير أزلياً.

وليس كذلك؛ بل يكون قبل كلِّ حادثٍ حادثٌ آخر لا إلى أوَّل؛ فلا يلزم قدم الحوادث[٢].

أمَّا قوله: «إنَّها لو كانت متحرِّكة لكان الحادث اليوميُّ موقوفاً على انقضاء ما لا نهاية له».

قلنا: لا نسلِّم؛ بل يكون الحادث اليوميُّ مسبوقاً بحوادث لا أوَّل لها.

لِمَ قلتم: إنَّ ذلك غير جائز؟ والنِّزاع ما وقع إلا فيه[٣]!

---

(١) هذا الاعتراض وارد، فإنَّ المسبوق الذي هو الحركة غيرٌ للمدَّعى أنَّه غير المسبوق وهو الجسم.

(٢) أي إنَّه لو فُرِضَ سلسلة من الحوادث فكلُّ واحد منها حادث وإن كان تسلسلها لا أوَّل له، فلا يكون هذا الدَّليل تامَّاً، بل يُنتقل إلى دليل آخر.

(٣) أي إنَّ هذا الاستدلال دعوى هي عين المطلوب.

والجواب بأنَّ القول بحوادث لا أوَّل لها ملزومه باطل؛ فهو باطل.

أمَّا ملزومه فهو أنَّ الحادث الذي يحدث غداً لن يحدث إلا بعد حدوث حوادث اليوم كلِّها -نعوذ بالله تعالى من شرِّ الحَدَثان-. فإذن: حدوث الحادث غداً ليكون موجوداً يجب وجود حوادث اليوم والأمس وما قبله.... فيكون وجود الحادث غداً مشروطاً بحدوث كلِّ الأيَّام قبله. فلو كانت الأيَّام قبله لا نهاية لها للزم أن يكون قد وجد ما لا نهاية له ليوجد الحادث غداً؛ فهذا هو الملزوم الباطل.

أمَّا قوله: «إنَّ الحاصل من الحركة اليوميَّة إلى الأزل جملة...».

قلنا: لا نسلِّم؛ وإنَّما يلزم إن لو كانت الحركات مجتمعة في الأزل ليحصل منها جملة ومجموع(١).

ولئن سلَّمنا أنَّه لا يجوز أن تكون متحرِّكة في الأزل؛ ولكن لِمَ قلتم إنَّه لا يجوز أن تكون ساكنة فيه؟

قوله: «لو كانت ساكنة في الأزل لامتنع أن تصير متحرِّكة».

قلنا: لا نسلِّم.

قوله: «[لكان](٢) المؤثِّر في السُّكون إمَّا قديماً أو حادثاً...».

قلنا: لِمَ قلتم إنَّه لو كان قديماً يلزم دوام السُّكون؟

ولِمَ لا يجوز أن يقال: تأثيره موقوف على شرط عدميٍّ أزليٍّ، والعدم الأزليُّ جائز الزَّوال؛ فإذا زال ذلك العدم زال ذلك السُّكون(٣).

أمَّا بطلانه فبأنَّ ما لا نهاية له لا يصل إلى نهاية؛ فهو لو كان ممتدّاً من الماضي لما كان سيصل إلى نقطة اليوم -فضلاً عن الغد-؛ ذلك بأنَّه سيحدث ما لا نهاية له من الحوادث قبل الوصول إلى اليوم، وما لا نهاية له لا ينتهي، فلن يصل إلى اليوم. لكنَّه وصل إلى اليوم؛ فهو باطل.

وبطلان القول بسبق ما لا نهاية له يكاد يكون بديهيّاً بأنَّ تحقُّق ما لا نهاية له هو انتهاء ما لا يتناهى، فهو تناقض بيِّن. والاعتراض هنا بالمنازعة في هذا الأمر الضَّروريِّ فلا يُقبل.

(١) هذا الاعتراض بأنَّ التَّطبيق يصحُّ بين الموجودات، أمَّا الحوادث الزَّمانيَّة فما مضى منها فهو معدوم، والمعدومات ليس لها مجموع. ثمَّ إنَّ التَّرتيب إنَّما يُتصوَّر في الموجودات لا المعدومات، ودليل التَّطبيق توجيهه بترتيب الأفراد.

وجواب هذا بأنَّ ما قد حدث في الماضي قد دخل في الوجود وتحقَّق، فيكون التَّطبيق بين السِّلسلتين اللتين أفرادهما قد دخلوا الوجود. ثمَّ إنَّ التَّرتيب حاصل بأنَّ بعضها قبل بعض، وهذا كافٍ في إثبات لزوم التَّطبيق. وانظر «الرِّسالة القديمة في إثبات الواجب تعالى» للإمام جلال الدِّين الدَّوَّانيِّ رحمه الله (صفحة ١٣٩) إذ فصَّل في دليل التَّطبيق.

(٢) في الأصل «إن» والصواب المثبت.

(٣) هذا الاعتراض بأنَّ علَّة السُّكون قد يكون عدم وجود علَّة الحركة من الأزل، فعند حدوث علَّة الحركة تحدث الحركة وإن كان العدم قبلها لا بداية له.

ولئن سلَّمنا أنَّه يلزم دوام السُّكون؛ ولكن لماذا يلزم امتناع الحركة لذاتها؟

وهذا لأنَّ السُّكون حينئذٍ يكون ممتنع الزَّوال بشرط الموجب، ولا يلزم من كونه ممتنع الزَّوال بشرط الموجب أن يكون ممتنعاً لذاته ليلزم منه امتناع الحركة لذاتها[1].

وأمَّا طريقتهم في إثبات الصَّانع تعالى وصفاته ووحدانيَّته فهو أنَّهم قالوا: العالم الجسمانيُّ حادث، وكلُّ حادث فله مُحدِث؛ فالعالم الجسمانيُّ له محدِث؛ فيلزم وجود الصَّانع[2].

ثمَّ قالوا: إنَّ صانع العالم لا بدَّ أن يكون قادراً عالماً متكلِّماً مُريداً حيّاً سميعاً بصيراً لأنَّ هذه صفات كمال؛ فلو لم توصف بها ذات الله تعالى لكان الباري تعالى ناقصاً، والنَّقص عليه تعالى محال[1].

وجوابه أنَّ العدم لا يكون علَّة لأمر وجوديٍّ؛ فعلى القول بأنَّ السُّكون وجوديٌّ محالٌ أن يكون علَّته عدم. والدَّليل على أنَّ السُّكون وجوديٌّ هو أنَّه كونٌ كما الحركةُ. انظر: «الأربعين في أصول الدِّين» للإمام فخر الدين الرَّازيِّ رحمه الله.

(١) الاعتراض هنا على أنَّ السُّكون وإن كان له علَّة توجبه إلا أنَّه في نفسه غير ممتنع العدم لذاته، فيكون ممتنع العدم لغيره لا لنفسه، فلا يتمُّ الدَّليل.

وجوابه بأنَّ الحاصل إمَّا امتناع عدم السُّكون أو جوازه -بغضِّ النَّظر عن كونه لذاته أو لغيره-، فإن امتنع فلا يجوز، وإن جاز فلا يمتنع، فيلزم في الحالين ورود الدَّليل بأنَّه على الأوَّل تمتنع الحركة، وعلى الثَّاني يكون السُّكون حادثاً. فيتمُّ الدَّليل.

(٢) واحدة من مقدِّمات هذا الدَّليل هي إثبات حدوث العالم، أمَّا الدَّليل الذي ذكر الإمام الأثير في المسألة الرَّابعة هو دليل إمكان العالم، فلم يكن إثبات حدوث العالم من مقدِّماته.

ولكن بعد العلم بوجود الله تعالى بدليل الإمكان يلزم إثبات حدوث العالم لمَّا ثبت أنَّ صانع العالم تعالى فاعل مختار.

أمَّا جهة دليل الحدوث فبأنَّ العالم إذ ثبت أنَّ لِكُلِّه أوَّلٌ فحدوثه لا بدَّ له من سبب، فسبب حدوثه إن كان حادثاً فهو جزء من أجزاء العالم فيرجع السُّؤال أو يتسلسل وهو باطل، فيبقى أنَّ محدث العالم غير مُحْدَث، وهو الخالق سبحانه وتعالى.

ثمَّ تمسَّكوا في إثبات الوحدانيَّة بأنَّنا لو فرضنا إلهين يلزم منه المحال؛ لأنَّا لو فرضنا إلهين، وفرضنا أنَّ أحدهما يريد حركة زيد والآخر يريد سكونه فإمَّا أن [يحصل][٢] مراد كلٍّ واحد منهما أو [لا يحصل مراد أيٍّ منهما أو][٣] يحصل مراد دون الآخر.

فإن حصل مراد كلٍّ واحد منهما يلزم اجتماع الحركة والسُّكون في حالة واحدة، وهو محال.

وإن لم يحصل مراد واحد منهما يلزم أن لا يكون واحد منهما إله العالم.

وإن حصل مراد أحدهما دون الآخر يلزم أن يكون أحدهما قاصراً عن الآخر في تمام صفاته، وقد فرضنا إلهين يشارك كلُّ واحد منهما الآخر في الصِّفات الإلهيَّة[٤].

ثمَّ تمسَّكوا على جواز رؤية الله تعالى بأنَّه موجود، وكلُّ موجود تُمكِن رؤيته؛ لأنَّ إمكان رؤية الأجسام والأعراض معلَّلة بالوجود، والوجود مشترك بين الموجودات؛ فيكون كلُّ موجود ممكن الرُّؤية.

وإنَّما قلنا إنَّ رؤية الأجسام معلَّلة بالوجود لأنَّها إمَّا أن تكون معلَّلة بالإمكان أو بالحدوث أو بالوجود.

والأوَّل باطل؛ لأنَّ الإمكان عدميٌّ؛ لأنَّه لو كان موجوداً لكان له إمكان آخر ولزم التَّسلسل[١]، وإذا كان عدميّاً لا يصلح للعلِّيَّة.

---

(١) هذا الدَّليل بأنَّه لَمَّا ثبت وجود واجب الوجود سبحانه وتعالى فإنَّه تعالى يجب أن يتَّصف بكلِّ ما يصحُّ له، فإنَّه لو أمكن له صفة من الصِّفات لما كان -سبحانه وتعالى عن ذلك- واجباً، وهو باطل. فإذن لو لم يكن تعالى غير متَّصف بتلك الصِّفات لكان ناقصاً عمَّا يجب له، والنَّاقص ممكنٌ وليس واجباً؛ إذن يستحيل على الله تعالى النَّقص.

(٢) كلمة غير بيِّنة تقديرها بحسب السِّياق.

(٣) كأنَّه ناقص، وتقديره لما سيأتي من تفصيل التَّقسيم.

(٤) هذا دليل التَّمانع وهو بيِّن، وفيه الدَّليل على أنَّه لا خالق إلا الله سبحانه وتعالى وأنَّه تعالى خالق كلِّ شيء.

والثَّاني أيضاً باطل؛ لأنَّ الحدوث عبارة عن كون الوجود مسبوقاً بالعدم؛ فيكون أحد أجزائه عدميّاً، وإذا كان كذلك كان الحدوث من حيث هو حدوثٌ عدمياً[٢]؛ فلا يصلح للعلِّيَّة.

فتعيَّن القسم الثَّالث، وهو المطلوب[٣].

الاعتراض:

أمَّا قوله: «إنَّ العالم الجسمانيَّ حادث، فله محدِث».

فقد سبق الاعتراض على طريقتهم في الحدوث.

وبعد النُّزول عن هذا المقام: لا نسلِّم أنَّ العالم الجسمانيَّ إذا كان له محدِث يلزم أن يكون ذلك المحدِث موجوداً واجبَ الوجود لذاته، فلِمَ لا يجوز أن يكون محدِث الأجسام أموراً ممكنة الوجود لذاتها كما ذهب إليه الفلاسفة؟ فإنَّهم قالوا: مصدر هذا العالم جوهر ليس بجسم ولا جسمانيٍّ يقال له العقل الفعَّال، وهو مستند إلى عقل آخر... وهكذا إلى أن ينتهي إلى العقل الأوَّل. والعقل الأوَّل يعلم ذاته ويعلم إمكانه لذاته؛ فيصدر منه بواسطة علميَّة عقلٌ آخر وفلك آخر... وهكذا إلى أن يتمَّ عدد

---

(١) أي إنَّ الإمكان عَدَمِيٌّ لأنَّه لو كان وجوديّاً لكان له محلٌّ ممكن له إمكان.... فيتسلسل.

(٢) فالحدوث أمرٌ اعتباريٌّ عن كون الحادث له أوَّل، فليس هناك صفة معنى هي الحدوث.

(٣) هذا الدَّليل مبناه على أنَّ الرُّؤية نوع علم وإدراك، ثمَّ البحث في الذي يصحِّح أن ندرك المدركات المشاهدة كالأجسام والأعراض. فهذا المصحِّح إمَّا وجوديٌّ أو عَدَمِيٌّ؛ إن كان عَدَمِيّاً فإذن يمكن رؤية كلِّ موجود، والله تعالى موجود، إذن يمكن رؤيته، وهو المطلوب.

أمَّا الخصم فيقول إنَّ المصحِّح هو شيء وجوديٌّ كجسميَّة الجسم أو حدوث العَرَض، ففي هذا الدَّليل إبطال لما فرضه الخصم مصحِّحاً، وإثبات أنَّ المصحِّحَ كونُ المرئيِّ موجوداً، فيصحُّ رؤية الله سبحانه وتعالى.

أمَّا الدَّليل الذي ذكر الإمام الأبهريُّ في المسألة العاشرة فهو بنصِّ القرآن الكريم، وهو غير هذا الدَّليل.

العقل بعدد الأفلاك. ثمَّ يوجد عقل آخر وهو العقل الفعَّال؛ فتصدر منه الأجسام العنصريَّة والقوى النَّباتيَّة والحيوانيَّة والإنسانيَّة[١].

وأمَّا قوله: «إنَّ صانع العالم لا بدَّ أن يكون موصوفاً بالعلم والقدرة وسائر الصِّفات لأنَّها أوصاف كمال».

قلنا: لا نسلِّم أنَّها صفات [كمال][٢] بالنِّسبة إلى الله تعالى؛ وإنَّما تكون صفات كمال إن لو كانت ممكنة[٣] في حقِّه؛ فلِم قلتم إنَّها ممكنة في حقِّه؟ والنِّزاع ما وقع إلا فيه[٤]!

أمَّا قوله: «إنَّا لو فرضنا إلهين يلزم منه المحال».

قلنا: لا نسلِّم.

قوله: «إنَّا لو فرضنا أنَّ أحدهما يريد حركة زيد والآخر يريد سكونه يلزم إمَّا حصول مراديهما أو لا حصولهما معاً أو حصول أحدهما دون الآخر، وأيّاً ما كان يلزم المحال».

قلنا: لِمَ قلتم إنَّ المحال إذا لزم من فرض وجوديهما مع إرادة أحدهما حركة زيد وإرادة الآخر سكونه يلزم من استحالة المجموع استحال وجود إلهين[٥]؟

---

(١) هذا الاعتراض على أنَّ دليل الحدوث وحده لا يكفي في إثبات المطلوب؛ فإنَّه يثبت به أنَّ صانع العالم قديم، لكنَّه لا يُثبت كونه هذا الصَّانع واجبَ الوجود، فإنَّه يمكن أن يكون ممكناً معلولاً عن قديم آخر. ثمَّ يقال إنَّ دليل الحدوث إنَّما يفيد قِدَمَ الفاعل لا وجوبه، فإنَّه يرد عليه أن يكون الفاعل قديماً ممكناً. فإذن يجب أن ينضمَّ مع دليل الحدوث دليلُ الإمكان فتتمُّ الدَّلالة على أنَّ صانع العالم تعالى واجب.

(٢) كلمة غير بيِّنة تقديرها بحسب السِّياق.

(٣) بالإمكان بالمعنى الأعمِّ، أي غير ممتنعة، وقد سبق.

(٤) أي إنَّ كونها صفات كمال فرعُ إثبات أنَّ الله سبحانه وتعالى لا يمتنع أن يتَّصف بها، فإذن يجب البحث في هذه المسألة قبل القول إنَّ هذه لأنَّها صفات كمال يجب أن يتَّصف الله تعالى بها.
والحاصل أنَّ الاستدلال بكون هذه الصِّفات صفات كمال، فإثبات وجوب أن يتَّصف الله تعالى بها ليس استدلالاً عامّاً، بل هو تفصيليٌّ في إثبات الصِّفات واحدة واحدة.

(٥) أي إنَّه لماذا ضرورة أن يلزم أن تختلف إرادتا إلهين لو كانا اثنين؟ فلا يمتنع أن يكونا متَّفقين دائماً.

أمَّا قوله: «إنَّ الباري موجود، وكلُّ موجود مرئيٌّ».

قلنا: لا نسلِّم.

قوله: «إنَّ إمكان رؤية الأجسام إمَّا أن يكون لإمكان الأجسام أو لحدوثها أو لوجودها».

قلنا: لا نسلِّم؛ ولِمَ لا يجوز أن يقال إنَّ إمكان الرُّؤية إنَّما كانت لخصوص كونها أجساماً[١].

ولئن سلَّمنا ذلك؛ ولكن لِمَ لا يجوز أن يكون لإمكانها؟

قوله: «إنَّ الإمكان عدميٌّ، والعدميُّ لا يصلح أن يكون علَّة».

قلنا: لا نسلِّم؛ وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان الإمكان علَّة لأمر وجوديٍّ؛ وهذا لأنَّ إمكان الرُّؤية أيضاً أمر عدميٌّ، والعدم جاز تعليله بالعدم[٢].

ولئن سلَّمنا أنَّه لوجودها؛ ولكن لِمَ قلتم إنَّ الوجود مشترك بين الموجودات؟

←والجواب بأنَّه يكفي إمكان اختلافهما، لأنَّ الإله يجب كماله واتِّصافه بالإرادة وامتناع أن يكون فعله تابعاً لغيره، فيلزم إمكان المفروض. ثمَّ لو فرضنا وجوب اتِّفاقهما للزم أن تكون إرادتاهما مرجَّحتين بشيء خارج عن ذاتيهما فيلزم افتقارهما.

(١) الدَّليل المعترض عليه هو أنَّ المصحِّح لكون المرئيِّ مرئيّاً ليس هو الجسميَّة، إذ الأعراض مرئيَّة وهي ليست أجساماً.

فالاعتراض عليه بأن يقال إنَّ المرئيَّ هو الأجسام بشرط الأعراض، فيكون المرئيُّ هو الأجسام لا الأعراض، فلا يتمُّ الدَّليل.

وجوابه بأنَّ الأعراض مرئيَّة بأنَّها هي التي تكون في العين، والأجسام مرئيَّة بوساطة هذه الأعراض، فالحاصل أنَّ الأجسام والأعراض مرئيّان، فذلك ليس للجسميَّة إذن.

(٢) فإمكان الرُّؤية أمر عَدَمِيٌّ لأنَّ الإمكان في نفسه عَدَمِيٌّ، وكذلك إمكان الممكن المرجَّح عَدَمِيٌّ؛ فيجوز إذن تعليل ما هو عَدَمِيٌّ بما هو عَدَمِيٌّ، وإنَّما المحال هو تعليل الموجود بالمعدوم، وليس هذا الحال هنا، فلا يمتنع.

والجواب بأنَّ الإمكان لَمَّا كان عدميّاً فلا علَّة له أصلاً؛ وقول العلماء: «علَّة العدم هي عدم العلَّة» معناه أنَّه لا علَّة له أصلاً وأنَّ علَّة وجود نقيضه غير موجودة، فإذ لا علَّة لامتناع الرُّؤية فهي ممكنة.

وهذا لأنَّ وجود كلِّ شيء نفس ماهيَّته، والماهيَّة ليست مشتركة؛ فلا يكون الوجود مشتركاً[١].

* * *

(١) هذا الاعتراض بيِّن، وهو أنَّه إذ ثبت أنَّ وجود كلِّ شيء عينه فلا اشتراك بين الموجودات في صفة مشتركة هي الوجود، وعليه لا يكون المصحِّح للرُّؤية هو الوجود.
وجوابه بأنَّ المصحِّح أمر اعتباريٌّ هو الثُّبوت، وكلُّ الموجودات مشتركة بأنَّها ثابتة -وهذا معنى الوجد البديهي المشترك بين الموجودات-.
فإن قيل: هذا المعنى اعتباريٌّ، فلا يكون علَّة، ولو كان علَّة مع عَدَمِيَّته فليكن إمكان الممكن كذلك.
أجيب: سبق أنَّ الإمكان عَدَمِيٌّ، فإمكان الرُّؤية عامٌّ، ولكنَّ العدم المحض لا يكون له هذا الإمكان، إذن هذا الإمكان للذي هو ثابت، إذن: الثُّبوت علَّة لإمكان الرُّؤية لا من حيثها بل من حيث ما هي له، وهو الموجود عموماً.

المسألة الثَّامنة عشرة

في إثبات نبوَّة نبيِّنا محمَّد صلى الله عليه وآله وسلَّم

أمَّا إثبات نبوَّته على الإطلاق فلأنَّه ادَّعى النُّبوَّة وظهرت المعجزات على يده على ما دلَّ عليه التَّواتر الموجب لليقين[1]، وكلُّ من كان كذلك كان نبيّاً والعلم به ضروريٌّ[2].

---

(١) أي إنَّه قد تواتر النَّقل بدعواه -صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلَّم تسليماً- أنَّه نبيٌّ، وتواتر النَّقل بحصول المعجزات على يديه صلى الله عليه وسلَّم تسليماً. فهنا إثبات صدق من ادَّعى النُّبوَّة ووافق دعواه أمر خارق للعادة معجز للخصوم، فإنَّ المعجزة فعل إلهيٌّ غير مقدور في عادة البشر، والفعل الإلهيُّ المعجز في حال دعوى النُّبوَّة إنَّما هو تصديق لهذه الدَّعوى. أمَّا التَّواتر فيشير الإمام إلى أنَّه حجَّة في العلم اليقينيِّ لأنَّ الجماعة الكبيرة من النَّاس تروي عن الجماعة الكبيرة عن مثلها إلى المصدر يستحيل عادة أن تكون قد اختلقت الخبر.

ثمَّ يقال إنَّ دلائل النُّبوَّة كثيرة متنوِّعة، فمنها:

١- نظم القرآن الكريم المعجز فلم يأتِ بمثله بشر.

٢- دلالة القرآن الكريم والأحاديث الشَّريفة على أمور غيبيَّة تحصل في المستقبل، وحصلت بالفعل.

٣- الدِّلالات المحسوسة كنبع الماء بين أصابع سيِّدنا رسول الله صلَّى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلَّم تسليماً، وكتكثير الطَّعام وانشقاق القمر وتكليم الحيوان وغير ذلك، وهو متواتر معنويّاً.

٤- دلالات الكتب السَّابقة على أنَّه سيأتي نبيٌّ آخر الزَّمان وأنَّ اسمه كذا ونعته كذا.

٥- ما نسمِّيه في عصرنا «الإعجاز العلميَّ» بأنَّ في القرآن الكريم الكثير من الدِّلالات التي لم تكن لتُعلَم إلا في العلم الحديث، فكأنَّ هذا القسم مخصوص بزماننا.

(٢) أي لا حاجة إلى تفصيل احتمالات ورود المعجزة عند الدَّعوى، فإنَّها كلَّها باطلة ما عدا التَّصديق لنبوَّة النَّبيِّ.

والإمام هنا ملخِّصٌ المسألةَ اليقينيَّة لتُدرك إجمالاً عند المبتدئ وتكون قاعدة استدلال المفصِّل، فهذا اختصارٌ تامٌّ غير مخلٍّ من أيِّ وجه، بل هو بالاستناد إلى الضَّرورة التي لا يخالف فيها غير مكابر.

وأمَّا إلزام اليهود في إنكار نبوَّته فنقول: عدم ثبوت نبوَّة محمَّد ﷺ مع نبوَّة موسى عليه السلام ممَّا لا يجتمعان، والثَّاني ثابت بالاتِّفاق؛ فيلزم انتفاء الأوَّل(١).

وإنَّما قلنا إنَّهما لا يجتمعان لأنَّ ظهور المعجزات وخرق العادات بعد دعوى النُّبوَّة إمَّا أن كان كافياً في حصول العلم بالنُّبوَّة أو لم يكن كافياً.

فإن كان كافياً يلزم نبوَّة محمَّد ﷺ، وإن لم يكن كافياً(٢) فحينئذٍ يلزم عدم حصول العلم بنبوَّة [موسى](٣) عليه السلام لأنَّه إن حصل لكان حصوله بدون الموجِب؛ لأنَّا نعلم بالضَّرورة أنَّه لا موجِب هناك سوى ظهور المعجزات وخرق العادات عقيب الدَّعوى.

فعُلِمَ أنَّهما لا يجتمعان، والثَّاني ثابت؛ فيلزم انتفاء الأوَّل(٤).

---

(١) الأوَّل المفترض عدم نبوَّة سيِّدنا ومولانا محمَّد صلى الله عليه وسلَّم، والثَّاني هو نبوَّة سيِّدنا موسى - على نبيِّنا وعليه الصَّلاة والسَّلام-. فالإمام يقول هنا إنَّ هنا نبوَّتان: نبوَّة سيِّدنا محمد صلى الله عليه وسلَّم تسليماً، ونبوَّة سيِّدنا موسى عليه السَّلام؛ فالاحتمالات هنا أربعة: فإمَّا أن تثبت إحدى النُّبوَّتين دون الثَّانية، أو أن تثبت الثَّانية دون الأولى، أو أن تثبت النُّبوَّتان معاً، أو لا أن تثبت أيٌّ منهما.
والكلام هاهنا إذ هو مع اليهود فهم مؤمنون بنبوَّة سيدنا موسى -عليه السَّلام-، فيبطل الاحتمالان الثَّاني والرَّابع، فيبقى الاحتمال الأوَّل والثَّالث، والاحتمال الثَّالث هو المطلوب، فيكون استدلال الإمام الآتي على إبطال الاحتمال الأوَّل.

(٢) هنا كلمة «يلزم» وكأنَّها زائدة خطأً.

(٣) في الأصل: «عيسى» والمثبت بحسب السِّياق؛ فالكلام مع اليهود في المقارنة بين إثبات نبوَّتي سيِّدَينا محمَّد وموسى عليهما الصَّلاة والسَّلام.

(٤) فالاستدلال على إبطال الاحتمال الأوَّل هو بأنَّ ما ثبت به نبوَّة سيِّدنا موسى عليه السَّلام هو نفسه ما ثبت به نبوَّة سيِّدنا محمَّد صلى الله عليه وسلَّم تسليماً، فإنَّ كلًّا من النَّبيَّين عليهما السَّلام قد ثبتت له المعجزات، فإمَّا الاعتراف بدلالة المعجزة على ثبوت النُّبوَّة فيلزم صحَّة نبوَّتهما كليهما، أو لا فيلزم التَّكذيب بنبوَّتيهما كليهما، واليهود يمنعون الثَّاني فيبقى أن يلزمهم الأوَّل وهو بأنَّ المعجزة دالَّة على النُّبوَّة، وهي حاصلة لسيِّدنا ومولانا محمَّد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلَّم تسليماً، فيلزمهم الإيمان به بمثل ما آمنوا به بسيِّدنا موسى على نبيِّنا وعليه الصَّلاة والسَّلام.

وبهذا الطَّريق تبيَّن إلزام النَّصارى[١].

والحكمة في النُّبوَّة أنَّ الإنسان لا تَتِمُّ معيشته لو تولَّى بذاته أموره من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته؛ فلا بدَّ أن يتعاون النَّاس بعضهم ببعض، حتَّى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفيّاً.

فاضطرُّوا إلى الإقامة بالمدن والصَّنائع، واحتاجوا إلى أن يكون في معاملاتهم ومناكحاتهم وجناياتهم قانون مرجوع إليه؛ فإنَّ عقلوهم متعارضة متكافئة لانتقاد بعضهم لبعض؛ فيؤدِّي أمرهم إلى الفتن.

فاقتضت الحكمة الإلهيَّة أن يبعث شخصاً مخصوصاً بآيات ومعجزات ليتكلَّم معهم بألسنتهم، ويبلِّغ إليهم الأوامر والنَّواهي، ويعلِّمهم عبادة ربِّهم، ويذكِّرهم الرَّحيل إليه، ويهديهم إلى صراط مستقيم[٢].

فإن جادل اليهود في دلالة التَّواتر على العلم اليقينيِّ أورد عليهم نفس هذا الدَّليل بأنَّهم إمَّا أن يصدِّقوا بإفادةِ التَّواترِ العلمَ اليقينيَّ فيلزمهم التَّصديق بحصول المعجزة على أيدي النَّبيَّين عليهما الصَّلاة والسَّلام، أو أن يكذِّبوا بإفادةِ التَّواترِ العلمَ اليقينيَّ فيلزمهم التَّكذيب بالنُّبوَّتين معاً، وهم مصدِّقون بإحديهما، فيلزمهم التَّصديق بالأخرى لمَّا كانت منقولة بالتَّواتر مثلها.

(١) أي بنفس الدَّليل نستدلُّ على النَّصارى المؤمنين بنبوَّة سيِّدنا عيسى على نبيِّنا وعليه الصَّلاة والسَّلام -لا القائلين بألوهيَّته-، فإنَّ نبوَّة ساداتنا المرسلين هؤلاء عليهم صلوات الله وسلامه الدَّليلُ عليها المعجزة مع دعوى النُّبوَّة؛ فإمَّا أن يصحَّ الدَّليل فيصحَّ لكلٍّ منهم، أو لا فيلزم تكذيبهم جميعهم، وأهل الكتاب يؤمنون بالبعض فيلزمهم الكلُّ.

(٢) فإنَّ إرسال الله تعالى الرُّسل عليهم صلوات الله وسلامه إلينا إنَّما هو رحمة منه تعالى بمحض فضله لا لشيء يوجب عليه تعالى ذلك، فرحمته تعالى هذه بأن يعلِّم الرَّسولُ النَّاسَ ما فيه مصلحتهم في الدُّنيا ومعيشتِها والتَّجهُّز للآخرة ونعيمها، فمن اتَّبع الرَّسول فاز في الدُّنيا بالرَّاحة بأن لا يُشغل نفسه فيما فيه مَهْلَكَتُه، وفي الآخرة بالسَّعادة -جعلنا الله تعالى من أهلها أجمعين، آمين-.

هذا والحمد لله ربِّ العالمين والصَّلاة والسَّلام على سيِّدنا ومولانا عبده ونبيِّه محمَّد سيِّد الأوَّلين والآخرين سيِّد الكونين والثَّقلين والفريقين من عرب ومن عجم وعلى آله وأصحابه أجمعين وسلَّم تسليماً كثيراً.

تمَّت المسائل

والحمد لوليِّ الحمد

والصلاة على الذَّوات الشَّريفة ذوي العلم والمجد

المراجع

ــ **آقا برزك الطَّهرانيِّ**، «ذيل كشف الظُّنون». ترتيب وتهذيب وإضافة : محمد مهدي السَّيِّد حسن الموسويّ الخرساني. دار إحياء التراث العربي - بيروت.

آقا بزرك الطَّهرانيِّ، «الذَّريعة». دار الأضواء -بيروت ١٩٨٣م.

ــ **ابن أبي أصبيعة**، موفَّق الدِّين أحمد بن القاسم، «عيون الأنباء في تاريخ الأطبّاء». دار الثقافة - بيروت.

ــ **الباباني**، إسماعيل بن محمَّد البغدادي، «هدية العارفين». إسطنبول - ١٩٦٠م.

ــ **البهائيِّ**، محمَّد بن الحسين العاملي، «الحديقة الهلالية». تحقيق: عليٍّ الموسويِّ الخراسانيِّ. مطبعة مهر. قم - ١٤١٠هـ.

ــ **حاجي خليفة**، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي، «كشف الظُّنون». دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.

ــ «**خزانة التُّراث**»، موقع على الإنترنت.

ــ **ابن خلِّكان**، شمس الدِّين أحمد بن محمَّد بن أبي بكر، «وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزَّمان». المحقِّق: إحسان عبَّاس. دار صادر - بيروت.

ــ **ابن خلدون**، عبد الرَّحمن بن محمَّد، «مقدِّمة ابن خلدون»، دار الكتب العلميَّة - بيروت.

ــ **الدَّوَّانيُّ** - جلال الدِّين محمَّد بن أسعد، «الرِّسالة القديمة في إثبات الواجب». تحقيق: محمَّد أبو غوش. دار النُّور المبين - عمَّان ٢٠١١م.

ــ **الذَّهبيّ**، محمَّد بن أحمد، «تاريخ الإسلام». تحقيق د. عمر عبد السلام تدمري. دار الكتاب العربي- لبنان ١٩٨٧م.

ـ **الذَّهبيّ**، محمَّد بن أحمد، «سير أعلام النُّبلاء». مؤسَّسة الرِّسالة – ١٩٨٥م.

ـ **الرَّازيُّ**، فخر الدين محمد بن عمر، «أساس التَّقديس في علم الكلام». مكتبة الكلِّيَّات الأزهريَّة - القاهرة ١٤٠٦هـ.

ـ **الزِّركلي**، خير الدِّين الدِّمشقي، «الأعلام». دار العلم للملايين – بيروت.

ـ **ساجقلي زادة، محمَّد بن أبي بكر**، «نشر الطَّوالع». تحقيق: محمَّد يوسف إدريس. دار النُّور المبين – عمَّان ٢٠١١م.

ـ **سراج الدِّين الأرمويّ**، محمود بن أبي بكر، «التَّحصيل من المحصول». تحقيق د. عبد الحميد علي أبو زنيد –مؤسَّسة الرِّسالة.

ـ **سعد الدِّين التَّفتازانيُّ** – مسعود بن عمر، «شرح الشَّمسيَّة في المنطق». تحقيق: جاد الله بسَّام صالح. دار النُّور المبين – عمَّان ٢٠١١م.

ـ **سعيد عبد اللَّطيف فودة**، «كفاية السَّاعي في فهم مقولات السُّجاعي». دار النُّور المبين – عمَّان ٢٠١١م.

ـ **السَّيِّد الشَّريف**، علي بن محمد الجرجاني، «شرح المواقف». تحقيق د.عبد الرَّحمن عميرة. دار الجيل – بيروت ١٩٩٧م.

ـ **ابن شاكر الكتبيِّ**، محمد بن شاكر، «فوات الوفيات». المحقِّق: إحسان عبَّاس. دار صادر – بيروت.

ـ **الشَّوكانيّ**، محمَّد بن عليّ، «البدر الطَّالع بمحاسن من بعد القرن السَّابع». دار المعرفة – بيروت.

ـ **الصَّفديِّ**، خليل بن أيبك، «أعيان العصر وأعوان النصر». دار الفكر – دمشق.

ـ **الصَّفديِّ**، خليل بن أيبك، «الوافي بالوفيات». دار إحياء التُّراث العربي.

ـ **طاشكبري زادة**، أحمد بن مصطفى، «الشَّقائق النُّعمانيَّة في علماء الدَّولة العثمانيَّة».

دار الكتاب العربي – بيروت.

ـ **ابن العبري**، غريغوريوس بن أهرون، «تاريخ مختصر الدُّول». دار الرَّائد اللُّبناني.

ـ **ابن العديم**، عمر بن أحمد، «بغية الطَّلب في تاريخ حلب». دار الفكر.

ـ **العسقلانيِّ**، أحمد بن علي بن حجر، «الدُّرر الكامنة في أعيان المئة الثَّامنة». دار الجليل – بيروت.

ـ **العكَّري**، عبد الحي بن أحمد، «شذرات الذَّهب». دار ابن كثير – دمشق.

ـ **ابن فرحون**، «الدِّيباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب». دار التُّراث – القاهرة.

ـ **ابن فهد الهاشميّ**، محمَّد بن محمَّد المكِّيّ، «لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ». دار الكتب العلميَّة ١٩٩٨م.

ـ **ابن قاضي شهبة**، أحمد بن محمَّد، «طبقات الشَّافعيَّة». عالم الكتب – بيروت.

ـ **القزويني**، محمَّد بن زكريا، «آثار البلاد وأخبار العباد». دار صادر – بيروت.

ـ **القلقشنديّ**، أحمد بن عليّ، «صبح الأعشى في صناعة الإنشا» تحقيق د.يوسف علي طويل. دار الفكر – دمشق ١٩٨٧.

ـ **القنوجي**، صدِّيق بن حسن، «الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم» أو «أبجد العلوم». تحقيق: عبد الجبار زكار. دار الكتب العلمية – بيروت ، ١٩٧٨

ـ **الكاتبيِّ**، نجم الدِّين عليّ بن عمر، «حكمة العين». تحقيق صالح آيدن بن عبد الحميد.

ـ **الكوثريّ**، محمد زاهد، «مقالات الكوثريِّ». المكتبة التَّوفيقيَّة – القاهرة.

ـ **ابن المطهِّر الحليِّ**، الحسن بن يوسف، «إرشاد الأذهان». تحقيق: فارس حسُّون. مطبعة مؤسَّسة النَّشر الإسلاميِّ. قم – ١٤١٠هـ.

ـ **المقرِّيّ**، أحمد بن محمَّد التِّلمسانيّ، «نفح الطِّيب من غصن الأندلس الرَّطيب» تحقيق د.إحسان عباس. دار صادر - بيروت ، ١٩٦٨م.

ـ **يا قوت الحموي**، ياقوت بن عبد الله، «معجم البلدان». دار الفكر – بيروت.

ـ **يوسف إليان سركيس «معجم المطبوعات العربيَّة والمعرَّبة»**. مطبعة بهمن – قم.

فهرس المحتويات

الموضوع -- الصفحة